Sc. Sup. 23. Pl. 5.

BIBLIOTECA VITT. EMANUELE
32
3 A
21
FONDO EBORENSE

MANVALE THOMISTARVM

SEV

BREVIS THEOLOGIÆ CVRSVS,

Ingratiam, & commodum ſtudentium editus,

AB ADM. REV. PATRE

F. IO: BAPTISTA GONET

Biterrenſi, Ordinis FF. Prædicatorum, Prouinciæ Toloſanæ, ſtrictioris Obſeruantiæ, in Accademia Burdigalenſi Anteceſſore

TOMVS SECVNDVS.

Admodum Reuerendo Patri

F. DOMINICO MARIÆ SANTINO AB ÆXIO,

Ordinis Prædicatorum Sac: Theol: Magiſtro, ac Almi Conuentus S. Dominici de Bononia Priori.

BONONIÆ, M.DC.LXXXI.

Typis Ioſephi Longi. *Superiorum Permiſſu.*

INDEX
TOMI SECVNDI.
MANVALIS
THOMISTARVM,

TRACTATVS VI. De Sacro & ineffabili Myſterio Sanctiſſimæ Trinitatis. Pagina 1.
CAPVT I. De veritate Myſterij Sanctiſſimæ Trinitatis. 2.
§. I. *Datur in Deo realis perſonarum distinctio.* 3.
§. II. *Conſubſtantialitas diuinarum perſonarum ex Scriptura oſtenditur.* 7.
CAP. II. De cognoſcibilitate Myſterij Trinitatis. 12.
CAP. III. De Proceſſionibus diuinis. 22.
§. I. *An & quod ſint in Deo proceſſiones.* ibid.
§. II. *Quodnam ſit principium quo proximum diuinarum proceſſionum.* 27.
§. III. *Cur vna ex proceſſionibus diuinis ſit* ge-

generatio, non verò altera? 36.
§. IV. *Alia obiectio ſoluitur.* 45.
Cap. IV. De relationibus diuinis. 49.
§. I. *Reſolutio primæ difficultatis.* 51.
§. II. *Reſolutio ſecundæ difficultatis.* 59.
§. III. *Reſolutio tertiæ difficultatis.* 69.
§. IV. *Reſolutio quartæ difficultatis.* 77.
CAP. V. De perſonis diuinis in communi. 81.
§. I. *Perſonæ diuinæ relationibus conſtituuntur.* 82.
§. II. *Conſectaria præcedentis doctrinæ.* 91.
§. III. *Datur in Deo ſecundùm ſe conſiderato, & vt præintellecto relationibus & Perſonis aliqua ſubſiſtentia abſoluta.* 95.
§. IV. *Præter ſubſiſtentiam abſolutam & communem, dantur in Deo tres ſubſiſtentiæ relatiuæ & perſonales.* 101.
§. V. *Quæ nomina ſingulariter, vel pluraliter dicantur in Deo?* 106.
§. VI. *De notionibus quibus Diuinæ Perſonæ dignoſci poſſunt.* 110.
CAP. VI. De Perſona Patris. 113.
CAP. VII. De Perſona Filij. 122.
§. I. *Verbum Diuinum per ſe procedit ex cognitione diuinæ eſſentiæ, attributorum & Perſonarum.* 124.
§. II. *Verbum Diuinum per ſe procedit ex cognitione creaturarum poſſibilium, ſed non futurarum, vel exiſtentium.* 131.
§. III. *Vera & propria ratio imaginis conuenit Filio, non verò Spiritui Sancto.* 136.
CA. VIII. De Perſona Spiritus Sancti. 142.
§. I. *Tertiæ Perſonæ Sanctiſſimæ Trinitatis, tria præcipuè nomina conueniunt, ſcilicet Spiritus Sancti, Amoris, & Doni.* 143.

§. II.

§. II. *Spiritus Sanctus à Patre Filioque procedit.* 146.
§. III. *Spiritus Sanctus non diſtingueretur à Filio, ſi ab illo non procederet.* 152.
§. IV. *Spiritus Sanctus, ex vi ſuæ proprietatis Characteriſticæ exigit procedere à duabus perſonis, quæ tamen non ſunt duo principia Spiritus Sancti, ſed vnum dumtaxat.* 159.
CAP. IX. De proprietatibus diuinarum perſonarum. 166.
§. I. *Inter perſonas diuinas eſt perfectiſſima æqualitas & ſimilitudo.* ibid.
§. II. *Explicatur circuminſeſſio diuinarum perſonarum.* 173.
§. III. *De Miſſione diuinarum perſonarũ.* 175.
TRACTATVS VII. De Angelis. 182.
CAP. I. De exiſtentia & creatione Angelorum. 183.
CAP. II. De ſubſtantia ſeu eſſentia Angelorum. 190.
§. I. *Angeli omnes prorſus corporis expertes ſunt.* ibid.
§. II. *Conſectarium præcedentis doctrinæ.* 195.
CAP. III. De numero & diſtinctione Angelorum. 199.
CAP. IV. De Aſſumptione corporum ab Angelis. 210.
CAP. V. De loco Angelorum. 214.
§. I. *Angeli ſunt in loco per operationem.* ibid.
§. II. *Soluuntur obiectiones.* 217.
§. III. *Conſectaria præcedentis doctrinæ.* 222.
CAP. VI. De motu locali Angelorum. 232.
§. I. *Reſolutio primæ difficultatis.* 233.
§. II. *Reſolutio ſecundæ difficultatis.* 236.
§. III. *Reſolutio tertiæ difficultatis.* 240.

CAP. VII. De ſpeciebus quibus Angeli intelligunt. 247.

§. I. *Angelus alia à ſe intelligit per ſpeciem accidentalem, ſeipſum per propriam ſubſtantiam gerentem vices ſpeciei impreſſæ, ſed non expreſſæ.* ibid.

§. II. *Species quibus Angeli intelligunt ſunt à Deo infuſæ, non à rebus acceptæ.* 255.

§. III. *Species intellectus Angelici ſunt vniuerſales in repræſentando, & eo vniuerſaliores, quo Angeli ſunt ſuperiores.* 268.

CAP. VIII. De obiecto cognitionis Angelicæ. 276.

CAP. IX. De modo cognitionis Angelicæ. 291.

§. I. *Reſolutio primæ difficultatis.* ibid.

§. II. *Reſolutio ſecundæ & tertiæ difficultatis.* 293.

§. III. *Reſoluitur vltima difficultas.* 300.

CAP. X. De dilectione naturali Angeli. 306.

CAP. XI. De Angelis in eſſe ſupernaturali conſideratis. 311.

§. I. *Angeli fuerunt creati in beatitudine naturali, non tamen ſupernaturali.* ibid.

§. II. *Angeli fuerunt creati in gratia ſanctificante, quam tamen acceperunt per propriam diſpoſitionē; quamuis eam nō meruerint.* 314.

CAP. XII. De morulis ſeu inſtantibus quibus Angelorum via completa eſt. 318.

CAP. XIII. De peccato Angelorum. 326.

§. I. *Nulla poteſt dari creatura intellectualis quæ ex natura ſua ſit impeccabilis ſimpliciter, bene tamen quæ ſit impeccabilis ſecundum quid, ſeu contra legem naturalem.* 327.

§. II. *Angelus non poteſt peccare directè, immediatè & per ſe primò contra legem naturalem, bene tamen indirectè, mediate, & conſequenter.* 332.

§. III. *Angelus in primo ſuæ creationis inſtanti peccare non potuit.* 335.

§. IV. *Primum Angelorum peccatum fuit ſuperbia, nec aliud eſſe potuit.* 341.

§. V. *Quodnam fuerit obiectum excellens circa quod Angelus primo ſuperbiit.* [illegible]

CAP. XIV. De obſtinatione Dæmonum [illegible]

CAP. XV. De Pœna Dæmonum [illegible]

CAP. XVI. De locutione & illuminatione Angelorum. [illegible]

§. I. *Locutio Angelorum non fit per immiſſionem ſpecierum, ſed per directionem conceptuum.* 380.

§. II. *Illuminatio Angelorum non fit per infuſionem ſpecierum, vel productionem luminis intellectualis, aut vnionem luminis ſuperioris Angeli, cum lumine Angeli inferioris, ſed per ſolam propoſitionem obiecti, accommodatam capacitati inferioris.* 391.

CAP XVII. De Hierarchiis, & ordinibus Angelorum. [illegible]

TRACTATVS VIII. De homine variiſque ſtatibus naturæ humanæ. [illegible]

CAP. I. De creatione primi hominis. [illegible]

CAP. II. Priuilegia ſtatus Innocentiæ. [illegible]

CAP. III. Breuis deſcriptio Paradiſi terreſtris. 422.

CAP. IV. De ſtatu naturæ integræ. [illegible]

CAP. V. De ſtatu naturæ lapſæ. [illegible]

CAP. VI. De ſtatu naturæ puræ. 445.

FINIS.

Vid. D. Fulgentius Orighetus Cler. Reg. S. Pauli, & in Metropol. Bonon. Eccleſ. Pœnitentiarius pro Eminentiſs. ac Reuerendiſs. D. D. Hieronymo Boncompagno, Archiep. Bonon. & Principe.

Imprimatur.

Fr. Thomas Raineri de Forliuio Vicarius Generalis S.Officij Bononiæ.

TRA-

TRACTATVS VI.

DE SACRO, ET INEFFABILI MYSTERIO SANCTISSIMÆ TRINITATIS.

HOC Myſterium non immeritò appellat Nazianzenus *ænigma ſacratiſſimum*, cuius perfecta intelligentia, vſque ad claram Dei viſionem, differenda eſt. Vnde non otiosè in Euangelio dicitur, de nocte veniſſe quendam ad amicum ſuum, & rogaſſe: *Amice accomoda mihi tres panes*: quos non eſſe aliud, quam Trinitatis cognitionem, quæ verus animi cibus eſt, docet Auguſtinus Serm. 29. de Verbis Domini. De nocte enim venit, quia obſcura & caliginoſa

eſt, quandiu in hac vita mortali ſumus, trium perſonarum in vnitate indagatio & Beatorum eſt veriùs, quam hic peregrinantium. Quod etiam fortè ſub Myſterio indicatum eſt Geneſ. 18. dum dicitur Abraham in oſtio tabernaculi fuiſſe quando tres vidit, & vnum adorauit: quaſi tunc incipiat anima, in Trinitate Perſonarum naturæ vnitatem aſpicere, cùm in extremis conſtituta, è tabernaculo corporis egreditur. Quare egregiè Auguſtinus lib. 7. de Trinit. c. vltimo: *Trinitas fide teneatur donec illuceſcat in cordibus noſtris, qui ait per Prophetam, niſi credideritis, non intelligetis*. In hoc ergo peruestigando Myſterio, conſtanter tenenda eſt anchora fidei; vnde priuſquam difficultates ſcholaſticas aggrediamur, & de proceſſionibus, relationibus, & Perſonis Diuinis, ac earum proprietatibus, cum Scholaſticis diſputemus; vt tanti Myſterij fides ac veritas firmius in cordibus noſtris ſtabiliatur, ac præcipui hæreticorum errores aduerſus illud, in huius Tractatus limine conuellantur, aliqua de veritate & cognoſcibilitate illius, ad modum præambuli ad difficultates ſcholaſticas, præmittenda eſſe cenſuimus.

CAPVT I.

De veritate Myſterij Sanctiſſimæ Trinitatis.

HVius Myſterij fides in eo præcipuè ſita eſt, vt vnum Deum in tribus perſonis ſub-

ſubſiſtentem, firmiter credamus & profiteamur; vnde vt illius veritas ſtabiliatur, in primis realis perſonarum diſtinctio & pluralitas, contra Sabellium; deinde earum conſubſtantialitas, contra Arrianos & Macedonianos, probanda eſt.

§. I.

Datur in Deo realis perſonarum diſtinctio.

Hæc veritas imprimis probari poteſt ex veteri teſtamento, in quo licet apertè & explicitè non fuerit declarata, fuit tamen ſæpiſſimè inſinuata & adumbrata. Imprimis enim initio Geneſis, vbi dicitur: *In principio creauit Deus cœlum & terram*, in Hebræo habetur creauit *Elohim*, ideſt Dij ſeu iudices. Quibus verbis per ly *creauit*, quo eſt in ſingulari numero, vnitas Diuinæ naturæ, & per ly *Elhoim*, quod eſt in plurali, perſonarum pluralitas deſignatur. Eadem veritas verbis ſequentibus, *Fiat lux & facta eſt lux &c.* declaratur, nam vt notat S. Thomas 1. p. q. 74. art. 3. ad 3. inſinuatur Perſona Patris in Deo dicente, *fiat lux*; Perſona Filij, in Verbo quo dicitur; & Perſona Spiritus Sancti, in complacentia, qua vidit Deus lucem quod eſſe bona.

Deinde Propheta Regius Pſal. 32. ſic ait: *Verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris eius omnis virtus eorum*. Vbi Hieronymus *Trinitatis maieſtas manifeſtiſsimè declaratur: Dominus, Verbum, Spiritus Domini.* Item Pſal. 66. *Benedicat nos Deus Deus noſter, benedicat nos Deus, & metuant eum omnes fines terræ.*

Vbi etiam Hieronimus: *Benedicat nos Deus Pater, Deus noſter Filius; ipſe enim Deus noſter. Et vocabis, inquit Iſaias, nomen eius Emanuel, ideſt nobiſcum Deus. Benedicat nos Deus Spiritus Sanctus. Videte Myſterium Trinitatis in vno verſiculo comprehenſum.* Ne verò Deum nominans, tres Deos dixiſſe putaretur, illico vnitatem inſinuans, addidit: *Et metuant eum omnes fines terræ.*

Demum Iſaiæ 6. Seraphim clamans vnus ad alterum: *Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus Sabaoth:* Vbi Trinitas Perſonarum in nomine *Sanctus* ter repetito deſignatur; & vnitas in eſſentia illis verbis numeri ſingularis, *Dominus Deus Sabaoth.* Vnde præclarè Ambroſius lib. 2. de fide ad Gratian. cap. 4. *Quid ſibi vult ſub vno nomine ſanctitatis trina repetitio? Si trina repetitio, cur vna laudatio? Si vna laudatio, cur trina repetitio? Trina repetitio cur? Niſi quia Pater, Filius, & Spiritus Sanctus, ſanctitate vnum ſunt. Non dixit ſemel, ne filium ſequeſtraret; non bis, ne Spiritum Sanctum præteriret, non quater, ne creaturam ſibi coniungeret. Et vt oſtenderet Trinitatis vnam eſſe Deitatem, cum tertiò dixiſſet Sanctus, addidit ſingulariter, Dominus Deus Sabaoth.*

Eadem veritas apertè declaratur in nouo Teſtamento, præſertim Matth. 28. *Baptizantes eos in nomine Patris & Filij, & Spiritus Sancti.* Et 1. Ioan. 5. *Tres ſunt qui Teſtimonium dant in cælo: Pater, Verbum, & Spiritus Sanctus.*

Nec quidquam valet Sabellij ſubterfugium, dicentis ea quæ in Scriptura diſtinctionem perſonarum deſignant, non ad diuerſitatem ipſarum perſonarum in ſe, ſed ad differentiam offi-

officiorum,vel actionum eiuſdem perſonæ, debere referri: ita quod eadem perſona,prout ingenita, & principium creandi, dicatur Pater; prout incarnata, dicatur Filius; prout ſanctificans creaturam, dicatur Spiritus Sanctus; quaſi extenſione quadam, & dilatione eiuſdem perſonæ in diuerſos effectus: Non valet inquam hoc effugium, tum quia Scriptura varijs in locis veram Paternitatem,& Filiationem in Deo admittit, vt conſtat ex illo 1. Ioan. vltimo, *vt ſimus in vero Filio eius*: Vbi autem eſt vera Paternitas & Filiatio,debet eſſe diuerſum ſuppoſitum ſeu perſona, cùm hæc relatiuè opponantur. Vnde egregiè Tertullianus contra Praxeam. *vt maritus ſim,habeam oportet vxorē, non enim mihi ero vxor: ſic etiam vt Pater ſim, Filium habere debeo, non ipſe mihi ero Pater.* Tum etiam, quia in Scriptura generatio & proceſſio ponitur in Diuinis, antecedenter ad omnia creata,& ante incarnationem,& ſanctificationem creaturæ: Filius enim dicitur ante Luciferum genitus,& Diuina Sapiētia prodijſſe ex ore Altiſſimi, ante omnem creaturam, & Verbum eſſe in principio apud Deum, & per illud omnia fuiſſe facta: ergo intra ipſum datur vera,& realis perſonarum diſtinctio,& non ſolum ex diuerſa connotatione aut reſpectu ad effectus ad extra, vel ad incarnationem. Vnde egregiè Leo Papa Epiſt.92. *Catholica fides Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, ſine confuſione indiuiſos, ſine tempore ſempiternos, ſine differentia credit æquales: quia vnitatem in Trinitate, non eadem perſona, ſed eadem implet eſſentia.*

Eadem veritas triplici poteſt congruentia

ſuaderi. Prima eſt: Oportet in Deo perfectam amicitiam reperiri, cùm hæc ſit perfectio ſimplex, nulli imperfectioni admixta: Sed amicitia ſaluari nequit ſine reali diſtinctione diligentis & dilecti, cùm hæc redamationem & æqualitatem importet, teſte Philoſopho 5.Eth. cap.3 vnde Gregorius homil.17. in Euang. ait charitatem minùs quàm inter duos haberi non poſſe: Ergo datur in Deo realis perſonarum diſtinctio.

Secunda: Summum bonum debet ſe ſummo modo communicare: Sed ſine reali perſonarum diſtinctione, non poteſt ſaluari ſumma Dei communicatio, cùm inter communicantem, & illum cui fit communicatio, realis diſtinctio requiratur: Ergo admittenda eſt in Deo realis perſonarum diſtinctio. Vnde Cyrillus lib. 3. Theſauri cap. 1. *Non poteſt eſſe perfecta Deitas, niſi filium habeat, & fructum ex ſe proferat.*

Tertia: Deus eſt feliciſſimus, vnde cùm ſine ſocietate, nulla ſit perfecta iucunditas, nec vera felicitas, in eo debet dari vera & perfecta ſocietas: At ſecluſa reali perſonarum diſtinctione, non poteſt in Deo eſſe perfecta ſocietas; cùm creaturæ ſint Deo diſſimiles & ab æterno non fuerint. Vnde S. Thomas hic q.31. art.3. ad 1. ſic ait: *Licet Angeli & animæ ſanctæ, ſemper ſint cum Deo, tamen ſi non eſſet pluralitas perſonarum in Diuinis, ſequeretur quod Deus eſſet ſolus, vel ſolitarius. Non enim tollitur ſolitudo, per aſſociationem alicuius quod eſt extraneæ naturæ. Dicitur enim aliquis ſolus eſſe in horto, quamuis ſint ibi multæ plantæ & animalia. Et ſimiliter diceretur Deus eſſe ſolus, vel ſolitarius, Angelis & hominibus cum eo exiſten-*

ſtentibus, ſi non eſſent in diuinis plures perſonæ. Ergo pluralitas perſonarum iu Deo admittenda eſt.

Argumenta Sabellianorum ſumebantur ex iis Scripturæ locis, in quibus Deus ſolus eſſe dicitur: Deuteron. 32. *Videte quod ego ſim ſolus, & non ſit alius Deus præter me.* Sed ad hæc facilè reſpondetur, particulam illam *ſolus*, non remouere à Deo niſi pluralitatem Deorum, non verò pluralitatem perſonarum quæ in vnica & indiuiſa eſſentia ſubſiſtunt. Vnde egregiè Bernardus lib. 5. de conſiderat. cap. 8. *Non abducimur ab hac vnitatis profeſſione, aſſertione trium; cùm in hac Trinitate non recipiamus multiplicitatem, ſicut nec ſolitudinem in vnitate. Quamobrèm, cùm dico vnum, non me turbat Trinitatis numerus, qui eſſentiam non multiplicat, non variat, non partitur. Rurſum cùm dico tria, non me arguit intuitus vnitatis, quæ illa quæcumque tria, ſeu illos tres, nec inconfuſionem cogit, nec in ſingularitatem redigit, &c.*

§. II.

Conſubſtantialitas Diuinarum Perſonarum ex Scriptura oſtenditur.

De prima perſona nemo vnquam dubitauit; illam eſſe verum Deum, nam vt ait Auguſtinus lib. 2. de Trinit. c. 13. *Pater Deus eſt, ſicut etiam omnes hæretici concedunt.* Quare reſtat ſolùm probanda Diuinitas Filij contra Arrianos, & Spiritus Sancti contra Macedonianos, & ſic probata manebit, Diuinarum Perſonarum

rum conſubſtantialitas.

Dico ergo ſecundò, ſecundam Trinitatis Perſonam eſſe eiuſdem ſubſtantiæ & naturæ cum Patre.

Probatur primò ex illo Ioan. 10. vbi Chriſtus de ſeipſo loquens ait: *Ego & Pater vnum ſumus*, vbi ipſum loqui de vnitate eſſentiæ, conſtat ex verbis iſtis immediatè præcedentibus: *Pater meus quod dedit mihi maius omnibus eſt*, non enim quidquam omnia ſuperat, niſi perfecta diuinitas. Vnde Auguſtinus ſerm. 56. de Verbis Domini: *Quod ait vnum, audiant Arriani; quod ait ſumus, audiant Sabelliani; & nec illi æqualem, nec illi alterum negando, ſint vani*. Rectè etiam nonnulli Scripturæ interpretes obſeruant, Chriſtum dicendo: *Ego & Pater vnum ſumus*, ſeipſum priùs nominaſſe quàm Patrem; quod in vrbanitatem quandam præ ſe ferre videretur, niſi hoc dixiſſet ad euertendam illam hæreſim, quam præmouerat in Eccleſia orituram, quæ dicebat Patrem eſſe Filio tempore, dignitate, & potentia anteriorem.

Probatur ſecundò ex illis ſcripturæ locis, in quibus Chriſtus dicitur *Verus Deus* 1. Ioan. vltimo, *Magnus Deus* ad Titum 2. *Deus ſuper omnia*, ad Roman. 9. hæc enim apertè declarant, ipſum non participatione, adoptione, aut imitatione, ſed natura ſua Deum eſſe, ſubindeque Patri æqualem & conſubſtantialem. Vnde Apoſtolus ad Philip. 2. ait: *Non rapinam arbitratus eſt, eſſe ſe æqualem Deo*. Et Pſal. 109. vt eadem Filij cum Patre æqualitas deſignetur, dicitur Filius ſedere ad dextram Patris: *Dixit Dominus Domino meo, ſede à dextris meis*, vt

ibi-

ibidem notauit Auguſtinus. Acutè etiam obſeruauit Chryſolog. ſer. 58. quòd ſicut in illo Pſalmo Pater dicitur ſedere à dextris Filij: *Dominus à dextris tuis*, vt denotetur inter Patrem & Filium eſſe æqualem honoris gradum. *Sic à dextris* (inquit) *ſedet Dei Filius, vt Pater non ſedeat à ſiniſtris: vnica & ſingularis eſt diuina confeſſio, vbi ſuperna virtus recipit nihil ſiniſtrum.*

Probatur tertiò concluſio ex illo Ioan. 1. *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum.* Nam vt præclarè ait Ambroſius lib. 1. de fide Trinitat. cap. 5. *His quatuor aut quinque verbis, omnes hæreſes excluſit piſcator noſter. Quod enim erat in principio, non includitur in tempore: Ergo Arrius conticeſcat, qui Filium Patri coæternum negat. Quod autem erat apud Deum, non commixtione confunditur, ſed manentis Dei apud Patrem, ſolida perfectione diſtinguitur, vt Sabellius & Photinus obmuteſcant, qui nullam in Diuinis Perſonis diſtinctionem agnoſcebant. Si verò Deus erat Verbum, ſempiternæ Diuinitatis in Patre & Filio, inſeparabilis vnitas & conſubſtantialitas eſt, vt erubeſcat Eudoxius & Eunomius.*

Argumenta Arrianorum non erant alicuius ponderis, ſic enim arguebant: Pater dicitur maior Filio Ioan. 14. *Pater maior me eſt*, & 1. ad Corinth. 15. Filius dicitur ſubiectus Patri, & ad Philip. 2. ipſi obediens: & Marci 13. Chriſtus ait ſe neſcire diem iudicij, & Ioan. 5. quod non poteſt à ſe facere quidquam: Sed hæc ſtare nequeunt cum æqualitate & conſubſtantialitate Filij cum Patre: Ergo Filius non eſt

æqualis Patri, nec ei conſubſtantialis.

Verum ſi hoc argumentum aliquid probâret, conuinceret Filium non eſſe omnium creaturarum ſupremam, ſicut Arriani aſſerebant., cùm ad Hæbreos 2. Chriſtus dicatur minoratus ab Angelis. Sicut ergo ex hoc non ſequitur inferioritas Chriſti reſpectu Angelorum, niſi tantùm ratione humanæ naturæ: ita ex eo quod Pater maior Filio dicatur, & Filius ei ſubiectus & obediens, ſolùm inferri poteſt, Filium non eſſe æqualem Patri, ſecundùm humanitatem, non tamen quòd non ſit ei æqualis, ſecundùm diuinitatem. Ad id quod ſubditur de die iudicij, dicendum eſt, Chriſtum illum neſciuiſſe, vt Legatum Patris æterni, & Doctorem gentium, in ordine ſcilicet ad publicationem; ſed veluti ſub ſecreto, & ad non reuelandum alijs: quo modo loquendi ſæpiùs vti ſolemus, dum ea rogati quæ ſub ſecreto accepimus, illa nos ignorare reſpondemus: Vnde Hilarius lib. 10. de Trinit. *Hæc neſcitæ diei profeſſio, non eſt ignorationis infirmitas, ſed tacendi diſpenſatio.* Ad locum verò Ioan. 5. reſpondet S. Thomas hic quæſt. 31. art. 4. ad 1. *Quod in hoc quod dicitur, Filius non poteſt à ſe facere quidquam, ſubtrahitur Filio aliqua poteſtas, quam habeat Pater, cùm ſtatim ſubdatur, quod quodcumque Pater facit, Filius ſimiliter facit; ſed oſtenditur, quòd Filius habet poteſtatem, à Patre à quo habet naturam.* Vno verbo ſignificatur, Chriſtum habere potentiam per generationem, non vt perſonam ingenitam, ſicut Pater.

Dico tertiò, Spiritum Sanctum eſſe verum Deum, ac proinde Patri & Filio conſubſtantialem. Colligitur manifeſtè ex Scriptura Sa-

cra

crâ, in qua plura attribuuntur Spiritui Sancto, quæ non poſſunt niſi Deo competere. Inprimis enim dicitur creare mundum, ipſumque replere: Pſal. 103. *Emittes Spiritum tuum & creabuntur:* Sapient. 1. *Spiritus Domini repleuit orbem terrarum*. Secundò dicitur firmare cœlos, eoſque adornare. Pſal. 33. *Verbo Domini cœli firmati ſunt, & ſpiritu oris eius omnis virtus eorum.* Iob. 26. *Spiritus Domini ornauit cœlos.* Tertiò dicitur ſcrutari profunda Dei 1. ad Corinth. 2. *Spiritus omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei.* Quartò dicitur habere templum, quod eſt ſolius Dei: 1. ad Corinth. 6. *Neſcitis quoniam membra veſtra templum ſunt Spiritus Sancti*. Quintò dicitur loqui per os Prophetarum & Sanctorum: 2. Petri 1. *Spiritu ſancto inſpirati locuti ſunt ſancti Dei homines*. Sextò dicitur eſſe beatitudo Angelorum: 1. Petri 7. *Spiritu ſancto miſſo de cœlo, in quem deſiderant Angeli proſpicere*. Demùm actuum 5. Spiritus Sanctus apertè Deus appellatur, dixit enim Petrus Ananiæ: *Cur tentauit Sathanas cor tuum mentiri Spiritui ſancto? Non es mentitus hominibus, ſed Deo.*

Contra diuinitatem Spiritus Sancti duo præcipuè opponebat Macedonius: primò illud ad Roman. 8. *Spiritus poſtulat pro nobis:* At ſi eſſet Deus, non poſtularet, ſed daret. Secundò illud Ioan. 16. *Quæcumque audierit loquetur, & annuntiabit vobis:* Sed qui audire debet & inſtrui, vt alijs loquatur non eſt Deus, qui inſtructione non indiget: Ergo Spiritus Sanctus non eſt Deus.

Ad primum reſpondetur ex Auguſtino Ep. 121. Paulum aſſerere quod Spiritus Sanctus

poſtulet, quia docet nos poſtulare, vnde ibidem ſubditur: *Adiuuat infirmitatem noſtram.* Vel etiam dici poteſt cum S. Thoma, ſuper hunc locum Apoſtoli, quod Spiritus Sanctus poſtulat, ideſt poſtulantes nos facit: ſicut Geneſ. 22. dicitur: *Nunc cognoui quòd timeas Dominum;* ideſt cognoſcere feci.

Ad ſecundum dicendum cum Baſilio lib. 1. contra Eunomium, Spiritum Sanctum audire à Patre & Filio ea quæ loquitur, non per inſtructionem; & diſciplinam inferioris ad ſuperiorem, ſed per communicationem ipſius eſſentiæ & ſcientiæ diuinæ, quam à Patre & Filio per æternam proceſſionem accepit.

CAPVT II.

De cognoſcibilitate Myſterij Trinitatis.

DIco primò Myſterium Trinitatis non poſſe cognoſci lumine naturali.

Probatur primò ex Scriptura SS. Patribus, dicitur enim Matth. 11. *Nemo nouit Filium, niſi Pater, & cui voluerit Filius reuelare.* Vnde Hormiſda Papa in Epiſt. ad Iuſtinian. Imperat. *Secretum Trinitatis, neque vlla viſibilium creaturarum potuit inueſtigare natura.* Quibus verbis apertè declarat, nullum intellectum humanum, vel angelicum, poſſe ſolo lumine naturali ad huius Myſterij cognitionem aſſurgere, imò nec illud ſuſpicari. In cuius rei typum Ezech. 10. Thronus Sanctiſſimæ Trinitatis dicitur eſſe poſitus ſuper capita quatuor animalium;

lium; quia nimirum (vt notant aliqui Scripturæ interpretes) huius Myſterij ſublimitas, quadruplicis cognitionis creatæ gradus tranſcendit; ſenſitiuæ ſcilicet, per bouem; phantaſiæ, per leonem; rationalis, per hominem; & angelicæ, per aquilam figuratæ. Quare ibidem ſubjcit Propheta: *Cùm fieret vox ſuper firmamentum, quod erat ſuper caput eorum, ſtabant & ſubmittebant alas ſuas*. Vbi Gregorius: *Cùm de Angelis, alijſque naturæ operibus cogitamus, adhuc vox de firmamento eſt; cùm verò in Deo naturæ eius vnitatem, & trium Perſonarum pluralitatem cogitat animus, tunc non ſuper firmamentum fit; quia hoc concipit; quod Angelorum etiam ſenſum, ſua incompræhenſibilitate tranſcendit*.

Probatur ſecundò ratione D. Thomæ hìc quæſt. 32. art. 1. Deus non poteſt cognoſci à nobis naturaliter, niſi ex creaturis; de illo enim nihil à priori & per cauſam cognoſcimus, ſed ſolùm à poſteriori, & per effectus ab ipſo productos; Sed ex effectibus creatis non poſſumus in tanti Myſterij cognitionem deuenire; Ergo illud lumine naturali à nobis cognoſci nequit. Maior patet, minor verò probatur, ex eo quòd effectus creati non procedunt per ſe à à Deo vt trino, ſed quatenus vno; quia ab illo procedunt per ſe ratione omnipotentiæ, per modum virtutis proximæ, & ratione diuinitatis, vt principij radicalis. Vnde ſicut effectus producti ab artifice, v. g. tabella depicta à pictore, eius quidem artem & induſtriam manifeſtant, quia ab illa procedunt & per ſe dependent; non tamen eius colorem, figuram, ſtaturam, veſtes, & ſimilia, quæ per ſe non concurrunt ad operis productionem, ſed merè per accidens &

con-

concomitanter ſe habent in artifice, vt artificioſè operante: ita pariter, quamuis ex inſpectione creaturarum, & artificioſa huius mundi ſtructura, infinitam ſupremi illius artificis ſapientiam, potentiam & diuinitatem cognoſcamus, ex illis tamen ad notitiam Trinitatis deuenire non poſſumus.

Dices primò, in rebus creatis plura relucere veſtigia Trinitatis, ex quibus poſſumus in huius Myſterij cognitionem deuenire: vnde aliqui ex antiquis Philoſophis, aliquam illius habuere notitiam; dixit enim Trimegiſtus, quod *Monas genuit Monadem, & in ſe ſuum reflexit ardorem*: quibus verbis manifeſtè videtur exprimi generatio Verbi & Proceſſio Spiritus Sancti. Refert etiam Auguſtinus 7. confeſſ. ſe legiſſe in libris Platonicorum multa ad Sanctiſſimæ Trinitatis notitiam pertinentia: v.g. illud quod de æterna Verbi generatione ſcribit Ioannes: *In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum.*

Reſpondeo quod licet in creaturis aliqua reluceant Trinitatis veſtigia, ex his tamen, ſecluſa diuina reuelatione, humana ratio non poteſt in aliquam eius notitiam, vel leuiſſimam ſuſpicionem venire: nam vt docet D. Thomas in 3. diſtin. 33. quæſt. 1. art. 1. ad 2. *Omnia ſimilia quæ ex creaturis ad explicandum hoc Myſterium adduci poſſunt, plus habent de diſſimilitudine, quàm de ſimilitudine; ideò magis abducunt à veritate huius Myſterij, quàm in eius veritatem intellectum inducant.* Vnde Dionyſius c. 1. de Diuin. nomin. *Nullus numerus, aut vnitas, aut fecunditas, aut aliquid quippiam, aperuit arcanum illud Diuinitatis, quod omnem rationem*

ſu-

ſuperat & intelligentiam. Quare ſi aliqui ex antiquis Philoſophis, aliquam eius habuerint notitiam, illam hauſerunt vel ex Scriptura Sacra, & libris Prophetarum, vel ex verſibus Sybillarum, vel etiam ex reuelatione Dæmonum, qui in primo ſuæ creationis inſtanti, huius Myſterij fidem & reuelationem habuerunt. Illos enim de eo interdum homines fuiſſe allocutos, indicat illud Serapidis reſponſum, qui conſulenti Thuli, qui in Ægypto regnauit, quiſnam eſſet ſe beatior? dixiſſe fertur, vt ex Suida refert Ludouicus Viuez lib. 10. de ciuitate Dei cap. 10.

Principio Deus eſt, tum ſermo, vt Spiritus iſtis
Additur, hæc tria ſunt coæua, & tendentia in vnum.

Dices ſecundò, Lumine naturali notum eſt, maximam eſſe perfectionem, generare ſibi ſimile: Ergo eodem lumine manifeſtum erit, generationem, & per conſequens Verbi productionem, in Deo reperiri. Item lumine naturali conſtat bonum eſſe ſui diffuſiuum, ac proinde bonum infinitum, qualis eſt Deus, poſſe infinitè ſe diffundere & communicare: vnde cùm ſola communicatio naturæ diuinæ ad intra, ſit infinita ſimpliciter, lumine naturali demonſtrari poteſt, Deum ad intra ſuam naturam communicare alteri ſuppoſito, ſubindeque plures in Deo eſſe perſonas.

Reſpondeo negando Antecedens, lumen enim naturale dictæ, generationem non poſſe fieri ſine diuiſione naturæ & ſubſtantiæ, in genito, & in generante, nec per conſequens ſine imperfectione. Vnde quòd generatio ſit per-

ſectio ſimpliciter ſimplex, nullamque in ſuo conceptu inuoluat imperfectionem, non cognoſcimus certò, niſi per diuinam reuelationem, qua docemur in Deo eſſe Filium à Patre genitum, ante omnia ſæcula, eiuſdemque ſubſtantiæ & naturæ cum illo. Ad id verò quod additur, nempe lumine naturali notum eſſe bonum infinitum debere infinitè ſe communicare, dicendum eſt naturali ratione cognoſci, bonum infinitum poſſe communicari infinitè, ex parte modi communicandi, educendo nimirum res è nihilo, ad quod requiritur virtus infinita; non verò ex parte rei communicatæ, nimirum ipſius naturæ diuinæ; licet enim Deus ad intra eam communicare poſſit, hanc tamen virtutem quam habet ſe communicandi ad intra, non poſſumus proprijs viribus apprehendere, quia non ſuppetunt nobis huiuſce cognitionis principia, ſola ratione naturali conſulta.

Dico ſecundò, quamuis Myſterium Trinitatis ſit ſupra, non eſt tamen contra rationem naturalem.

Probatur: nam vt diſcurrit Sanctus Thomas 1. contra Gent. cap. 7. licet veritas fidei Chriſtianæ, humanæ rationis capacitatem excedat, ea tamen quæ ratio naturalis indita habet, veritati fidei contraria eſſe non poſſunt: ea enim quæ naturaliter rationi ſunt inſita, veriſſima eſſe conſtat: id etiam quod fide tenetur, cùm diuinitùs confirmatum ſit, nefas eſt credere eſſe falſum. Quia igitur ſolum falſum vero contrarium eſt, impoſſibile eſt principijs naturaliter notis, veritatem Myſteriorum fidei contrariam eſſe: Ergo licet Myſterium Trinitatis ſit ſupra, non eſt tamen contra rationem naturalem.

Di-

Dices, hoc Myſterium pugnat cum hoc perſtulgato principio, lumine naturali noto, quod eſt totius ſyllogiſticæ artis fundamentum: *Quæ ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem vni inter ſe:* nam Perſonæ Diuinæ realiter identificantur cum eſſentia, & tamen realiter diſtinguũtur inter ſe: Ergo Myſterium Trinitatis non ſolùm eſt ſupra, ſed etiam contra rationem naturalem.

Aliqui, vt ab hac difficultate facilè ſe expediant, reſpondent præfatum axioma tenere ſolùm in rebus creatis, non verò in Deo, in quo propter infinitatem, poteſt eadem numero natura in tribus perſonis realiter diſtinctis ſubſiſtere. Sed hæc reſponſio, merum effugium eſt, & propoſitæ difficultatis eluſio, non ſolutio. Nam principium illud, vt in obiectione dicitur, eſt principuum, ac ferè vnicum, totius artis ſyllogiſticæ fundamentum; illa enim ex identitate extremorum cum tertio, facta in præmiſſis, infert in concluſione identitatem illorum inter ſe: Sed ars ſyllogiſtica non minus habet locũ in Deo, quàm in creaturis: Ergo & prædicti principij veritas. Hac ergo ſolutione reiecta.

Reſpondeo primò cum D. Thoma hic quæſt. 28. art. 3. ad 1. axioma illud Philoſophicum eſſe vniuerſaliter verum, quando extrema identificantur cum tertio re & ratione; ſecùs verò quando realiter identificantur cum tertio, & ab eo diſtinguuntur, ratione importante oppoſitionem relatiuam; nam ratione talis oppoſitionis, poſſunt extrema realiter identificari cum medio, & nihilominus realiter differre inter ſe; & ita contingit in propoſito, licet enim diuinæ relationes & perſonæ realiter identificentur cum eſſentia; quia ta-

men

men ab illa diſtinguuntur virtualiter & ratione importante oppoſitionem relatiuam inter ſe, realiter diſtinguuntur inter ſe, quamuis idem ſint cum eſſentia. Quod poteſt duplici exemplo illuſtrari. Primum adducitur à D. Thoma loco citato: licet enim actio & paſſio à motu ſolùm modaliter diſtinguantur, differunt tamen realiter inter ſe, diſtinctione reali maiori, propter oppoſitionem quam habent. Et ſi motus eſſet tantæ perfectionis, & amplitudinis, vt poſſet ſibi omnino realiter identificare actionem & paſſionem, cum ſola diſtinctione rationis, adhuc actio & paſſio, ratione oppoſitionis qua gaudent, realiter inter ſe diſtinguerentur. Alterum eſt in proprietatibus entis, ſi enim per impoſſibile tres entis proprietates, vnum verum, & bonum ſeruata perfecta identitate cum ratione entis, in eis tranſcendentaliter incluſa, oppoſitione relatiua inter ſe gauderent, ratione illius realiter inter ſe diſtinguerentur, quamuis à ratione entis in eis imbibita, ratione tantùm differrent.

Nec valent duæ inſtantiæ quæ contra hanc ſolutionem fieri poſſunt: ſapientia enim & bonitas in Deo, ratione diſtinguuntur ab eſſentia, ſicut Paternitas, & Filiatio, & tamen non differunt realiter inter ſe. Item rectè infertur, Petrum eſſe animal, ex hoc quod ſit idem cum homine, à quo tamen Petreitas & animalitas ratione diſtinguuntur: Ergo licet extrema à tertio ratione differant, rectè infertur ea realiter identificari inter ſe, ex eo quod realiter cum tertio identificentur. Non valent inquam hæ inſtantiæ. Ad primam enim

reſ-

reſpondet S. Thomas in 1. diſt. 2. qu. 1. art. 5. ad 4. *quod licet ſapientia diuina ſecundùm rationem differat ab alijs attributis, non tamen illis opponitur, cùm ſapientia bonitatem & alia attributa compatiatur eſſe in eodem ſubiecto; & ideò non habet rationem diſtinguendi ſuppoſita diuinæ naturæ ſicut habent relationes oppoſitæ ſed ſicut ſapientia diuina facit eſſe verum ſapientiæ, propter veritatem rationis ipſius quæ manet; ita relatio facit veram diſtinctionem, propter relationis veram rationem quæ ſaluat r.* Quibus verbis in primis inſinuat diſcrimen quod inter bonitatem & ſapientiam, ex vna parte, & ex alia inter Paternitatem & Filiationem reperitur, quod conſiſtit in eo quod illa attributa, etſi ratione ab eſſentia differant, ſicut Paternitas & Filiatio, non includunt tamen in ſua ratione formali oppoſitionem relatiuam, ſicut illæ relationes, & ideò non differunt realiter inter ſe, ſicut Paternitas & Filiatio. Deinde indicat rationem fundamentalem, cur relationes diuinæ, non obſtante reali identitate cum eſſentia, realiter inter ſe diſtinguantur, quia nimirum proprium eſt rei infinitæ identificare ſibi res, ſaluis earum rationibus formalibus; vnde ſicut ratio formalis ſapientiæ, quæ eſt cognoſcere res per altiſſimas cauſas, perfectiſſimè ſaluatur in Deo, non obſtante identitate eius reali cum eſſentia; ita & ratio formalis relationis, debet in eo perfectè ſaluari, non obſtante identitate reali illius cum natura diuina: ſed propria ratio & eſſentia relationis, eſt opponi ſuo correlatiuo, & ab eo realiter diſtingui: Ergo licet diuinæ relationes &

per-

perſonæ realiter identificentur cum eſſentia, nihilominus realiter inter ſe diſtinguuntur, ratione oppoſitionis relatiuæ qua gaudent. Ex quo patet reſponſio ad ſecundam inſtantiam, nam Petreitas & animalitas non diſtinguuntur ab homine, ratione importante oppoſitionem relatiuam, ſicut Paternitas & Filiatio in diuinis diſtinguuntur ab eſſentia: vnde licet rectè inferatur, Petrum eſſe animal, ex eo quod Petreitas & animalitas realiter cum homine identificentur; non tamen rectè colligitur, Patrem & Filium realiter identificari inter ſe, ex eo quod Paternitas & Filiatio ſint idem realiter cum eſſentia, & ratione tantùm ab ea differant.

Aliter poteſt ſolui difficultas, & ſecundò reſponderi, prædictum axioma Philoſophicum, cui ars ſyllogizandi innititur, locum habere tantùm in his quæ ſunt eadem vni tertio adæquatè, non verò in his quæ inadæquatè ſolùm cum tertio identificantur: relationes autem conſtitutiuæ diuinarum perſonarum, non identificantur cum eſſentia diuina adæquatè, ſed inadæquatè ſolùm. Illud enim dicitur identificari inadæquatè cum aliquo, quod non eſt idem cum omni eo cum quo illud identificatur, nec identificans eſt idem cùm ſolo identificato: At quæ vis relatio perſonalis, ita identificatur cum natura diuina, vt non identificetur cum reliquis relationibus perſonalibus, quibus identificatur eſſentia; & natura non ita identificatur cum vna relatione vt non identificetur cum cæteris. Sicut ergo partes corporis inter ſe diſſitæ, ſunt præſentes vni tertio, ſcilicet animæ rationali

nali, abſque eo quod ſint præſentes inter ſe; nam pes & caput immediatè & proximè vniuntur animæ, à ſe verò diſtant; quia nimirum non vniuntur ei adæquatè, ſed inadæquatè tantùm, eo quod anima non ſolùm illas, ſed etiam alias corporis partes informet, eiſque vniatur. Et ſicut Chriſtus eſt præſens pluribus hoſtis & altaribus, quæ tamen non ſunt ſibi inuicem præſentia; quia illis altaribus & hoſtijs non eſt præſens adæquatè, eò quòd pluribus alijs ſit præſens: ita ſimiliter Perſonæ Diuinæ identificantur eſſentiæ, abſq; eo quod identificentur inter ſe, quia illi adæquatè non identificantur, ſed inadæquatè ſolùm.

Ex dictis intelliges rationem cur iſte ſyllogiſmus non valet: *Hic Deus eſt Pater: Hic Deus eſt Filius: Ergo eſt Filius eſt Pater*, non peti ex eo quod forma ſyllogiſmi expoſitorij fallat in hoc Myſterio, ſed ex eo quod talis ſyllogiſmus vitioſus eſt, defectu perfectæ diſtributionis huius termini *Deus*, qui licet ſit abſolutè ſingularis, tamen propter communicabilitatem realem naturæ diuinæ tribus perſonis, eſt æquiualenter vniuerſalis, ſubindeque, vt perfectè diſtribueretur in præmiſſis, ſic deberet ſyllogiſmus formari: *Quidquid eſt Deus, eſt Pater: Quidquid eſt Deus, eſt Filius. Ergo Pater eſt Filius* & tunc Maior & Minor eſſent falſæ, cùm Spiritus Sanctus ſit Deus, & tamen neque ſit Pater, neque Filius.

CAPVT III.

De Proceſſionibus Diuinis.

PRoceſſiones Dei ad intra, ſunt fundamenta diuinarum relationum, quibus conſtituuntur Perſonæ: vnde priuſquam de relationibus & Perſonis Diuinis differamus, de proceſſionibus diuinis agendum eſt.

§ I.

An & quot ſint in Deo proceſſiones?

Dico primò, dantur in Deo Proceſſiones reales ad intra. Conſtat ex ſcriptura, dicit enim Chriſtus Ioan. 8. *Ego ex Deo proceſſi*, & 16. *Spiritus qui à Patre procedit*. Item in ſcriptura, prima perſona ſæpè vocatur Pater, ſecunda Filius: Atqui de ratione Patris eſt generare, & Filij generari, Ergo in Deo eſt realis proceſſio, qua pater generat, & Filius generatur.

Ratio etiam ſuffragatur: Tum quia Perſonæ Diuinæ, non niſi oppoſitione relatiua diſtinguuntur, vt dicitur in Florentino: oppoſitio autem relatiua Diuinarum Perſonarum, fundatur in origine vnius ab altera: Tum etiam quia vt diſcurrit D. Thom. hìc quæſt. 27. art. 1. Quicumque intelligit, ex hoc ipſo quod intelligit, producit verbum: vnde cùm Deus ſit intelligens, imò & in ſupremo intellectua-

lita-

litatis gradu debet in ſui cognitione verbum producere; non quidem vt intelligat (hoc enim ſupponitur habere per cognitionem eſſentialem) ſed quia intelligit, & vt ex infinita fœcunditate intellectuali, ſuam notitiam alteri, nempe ipſi Verbo, communicet, eique loquatur.

Vt autem vis huius congruentiæ melius percipiatur, & ſoluatur inſtantia quæ fieri ſolet in contrarium: Aduertendum eſt, quod quando D.Thomas ait: *Quicumque intelligit, ex hoc ipſo quod intelligit, producit verbum*, hoc non debet intelligi de quacumque intellectione (non enim de ratione intellectionis vt ſic eſt verbi productio, vt conſtat in viſione beatifica in qua beati nullum verbum producunt., vt tract. 2. oſtendimus) ſed de intellectione connaturali, qua quælibet creatura intellectualis ſeipſam intelligit. Vnde vis huius congruentiæ in eo ſtat, quod cùm creaturæ intellectuales, etiam perfectiſſimæ, in omni ſua connaturali intellectione verbum producant, vt de Angelis dicemus tractatu ſequenti; congruum eſt, quod Deus, qui eſt in ſupremo gradu naturarum intelligentium, per ſuam intellectionem connaturalem, quæ eſt ſui ipſius cognitio, etiam verbum producat, non ex indigentia, ſed ex fœcunditate.

Obijcies primò, enti à ſe repugnat ab alio procedere, ſed quælibet Perſona Diuina eſt ens à ſe: Ergo nequit vna ab alia procedere.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: enti à ſe repugnat ab alio procedere, proceſſione ab alio, vt à cauſa, concedo maiorem, vt à principio originis, omni dependentia & cauſali-

tate

tate ſecluſa, nego maiorem. Vnde quando dicitur quod quælibet perſona diuina eſt à ſe, vel habet eſſe à ſe, hoc verum eſt; ſi ly eſſe à ſe, vel habere eſſe à ſe, excludat principium extraneum, ſeu alterius naturæ: falſum verò, ſi excludat reale principium eiuſdem naturæ, ſic enim ſolus Pater eſt à ſe, cùm ille ſolus ſit ingenitus & improductus.

Obijcies ſecundò; Non poteſt intelligi proceſſio, ſine dependentia procedentis à producente; cùm procedere ab alio, ſit non poſſe eſſe ſine illo: Sed vna perſona in diuinis, non poteſt ab alia dependere: Ergo nec ab illa procedete.

Reſpondeo negando maiorem, & ad eius probationem dico, non ſufficere ad dependentiam vnius ab altero, quod non poſſit eſſe ſine illo; nam vnum relatiuum ſine alio eſſe non poteſt, & tamen ab illo non dependet, cùm relatiua ſint ſimul natura; ſed inſuper requiri quod vnum non poſſit ſine alio eſſe, ratione ſubordinationis, ad quod neceſſariò requiritur diuerſitas in natura; vnde licet in diuinis perſona procedens non poſſit eſſe ſine producente, non tamen dependet ab illa; quia eadem eſt eſſentia vtriuſque, cum ſolo diuerſo modo illam habendi; nam perſona producens habet illam ab alio.

Obijcies tertiò: Inter perſonas diuinas non poteſt eſſe prioritas & poſterioritas, cùm illæ ſint coæternæ: ſed proceſſio neceſſariò inuoluit ordinem prioris & poſterioris inter perſonam producentem & productam: Ergo non poteſt dari proceſſio inter perſonas diuinas.

Reſpondeo quod licet inter perſonas diui-

nas

nas non poſſit dari prioritas durationis, poteſt tamen dari prioritas originis quæ ſufficit ad proceſſionem vnius ab altera: nam lux ſolis emittit ex ſe ſplendorem, & tamen ſol non eſt priùs tempore, quàm eius ſplendor, ſed ſolùm priùs origine ſeu natura. Vnde Verbum Diuinum dicitur *ſplendor Patris*, quia procedit à Patre, vt lux à ſole, eique coæternum eſt.

Dico ſecundò, duæ tantùm ſunt proceſſiones in Deo altera per intellectum, qua gignitur Verbum: altera per voluntatem, quâ ſpiratur Amor.

Probatur: Proceſſio in diuinis non eſt ſecundùm actionem tranſeuntem, ſed immanentes reperiri, ſcilicet intellectio & volitio, diſtinctæ virtualiter: Ergo proceſſiones diuinæ non poſſunt eſſe niſi duæ, altera per intellectum, altera per voluntatem.

Dices, hoc argumento ſolùm probari quod in Deo tantùm eſſe poſſit proceſſio per intellectum & per voluntatem, non tamen quod in diuino intellectu non poſſint dari plures cognitiones, ex quibus oriantur plura verba; vel plures volitiones, ex quibus ſpirentur plures amores.

Sed contra: ſi eſſent plures proceſſiones in intellectu diuino, ex quibus plura orirentur vel illæ eſſent ſpecie vel numero tantùm diuerſæ? Non primum, cùm diuina intellectio & dictio ſit vna vnitate ſpecifica. Neque ſecundum, tum quia diſtinctio tantùm numerica ſumitur à materia, vel à ſubiecto: proceſſiones verò diuinæ, atque illarum termini, cùm ſint per ſe ſubſiſtentes, carent materia & ſubiecto. Tum etiam, quia diſtinctio tantùm numerica, ex limitatio-

ne prouenit; vnde natura diuina, quia limitata non eſt, non poteſt multiplicari numero: ſed proceſſiones diuinæ, & illarum termini, non ſunt quid limitatum: ergo non poſſunt ſolo numero multiplicari & diſtingui.

Addo quod, cùm Verbum Diuinum ſit infinitum & compræhenſiuum, ac terminus adæquatus cognitionis diuinæ, & per illud Pater æternus eſſentiam, attributa, relationes, & omnes creaturas poſſibiles cognoſcat, non poteſt eſſe niſi vnum, vt egregiè declarat D. Thomas ſuper c. 1. Ioan. his verbis: *Hæc eſt differentia inter verbum diuinum, & humanum, quod verbum noſtrum eſt imperfectum, ſed verbum diuinum eſt perfectiſſimum: quia enim nos non poſſumus omnes noſtras conceptiones vno verbo exprimere, ideò oportet quod plura verba formemus, per quæ diuiſim exprimamus omnia quæ in ſcientia noſtra ſunt. In Deo autem non eſt ſic: cùm enim & ſeipſum & quidquid intelligit, per eſſentiam ſuam vnico actu intelligat, vnicum verbum diuinum eſt expreſſiuum totius quod in Deo eſt, nec ſolùm perſonarum, ſed etiam creaturarum, aliàs eſſet imperfectum.*

Confirmatur: inter Angelos, quò magis aliqui dignitate præcellunt, eò paucioribus ſpeciebus & verbis ad enunciandos proprios conceptus vtuntur; ergo cùm Deus ſupremum intellectualitatis apicem attingat, vnico verbo perfectiſſimo, omnia ſuæ infinitæ ſapientiæ arcana manifeſtat. Vnde ait Propheta: *Semel locutus eſt Deus, duo hæc audiui*. Semel enim loquitur Deus; quia vnicum verbum ab æterno protulit, & continuò profert: ſed duo audit Propheta, quia hoc vnico verbo omnia declarauit.

§. II.

§. II.

Quodnam ſit principium quo proximum Diuinarum Proceſſionum?

Durandus exiſtimat, naturam diuinam eſſe nedum radicale, ſed etiam proximum & immediatum principium diuinarum proceſſionum, ob ſuam fœcunditatem, quæ ipſi conuenit ratione infinitatis. Alij docent tale principium eſſe ſolam perfectionem abſolutam, alij ſolam relationem. Pro explicatione veræ ſententiæ.

Dico primò, naturam diuinam, vt præintellectam intellectui & voluntati, non eſſe principium quo proximum & immediatum diuinarum proceſſionum, ſed intellectum & voluntatem Dei.

Probatur primò ex eo quod Scriptura, Concilia, & SS. Patres, paſſim appellant ſecundam ſanctiſſimæ Trinitatis perſonam, Verbum & ſapientiam genitam; tertiam verò vocant charitatem & amorem: Sed hæc nomina ad intellectum & voluntatem pertinent: Ergo intellectus & voluntas ſunt immediatum principium diuinarum proceſſionum. Neque valet quod ait Durandus, locutiones illas eſſe metaphoricas: Tum quia Cyrillus lib. 4. Theſauri c. 5. ait, *nomen verbi eligit Deus, quia eſt maximè proprium*. Vnde S. Thomas infra q. 34. art. 1. ad 1. appellat Origenem, fontem Arrianorum, eò quod diceret filium Dei, non eſſe propriè verbum, ſed metaphoricè. Tum etiam, quia ſi liceret ea ſcripturæ loca, in quibus ſecunda perſona appellatur verbum, in ſenſu metaphorico

interpretari, etiam ea in quibus dicitur filius, poſſent ad ſenſum metaphoricum detorqueri: & ſic præberetur anſa hæreticis, omnia ſcripturæ teſtimonia, ſenſibus tropicis & metaphoricis eludendi.

Probatur ſecundò: De diuinis philoſophari debemus, per analogiam & ſimilitudinem ad res creatas, ſecluſis imperfectionibus: At in rebus creatis intelligere & velle, non ſunt immediatè à natura, præintellecta ſuis virtutibus & potentijs, ſed ab intellectu & voluntate: Ergo & in Deo. Nec valet ſi dicas, hoc inter Deum & creaturas diſcrimen intercedere, quod creaturæ, cùm ſint naturæ potentialis & finitæ, indigent principijs proximis ad operandum; Dei autem natura, cùm ſit infinita, & actus puriſſimus, non eget concurſu principij proximi ad operationes. Non valet inquam, nam licet concurſus principij proximi, realiter à natura diſtincti, infinitati & puritati naturæ diuinæ repugnet, non tamen concurſus principij proximi, virtualiter ſolùm à natura diuina diſtincti, & realiter cum ea identificati: intellectus autem & voluntas in Deo, virtualiter ſolùm differunt à natura diuina: Ergo infinitati & puritati diuinæ naturæ non præiudicat, quod diuinæ proceſſiones ſint ab intellectu & voluntate, vt à principio proximo & immediato, & à diuina natura, radicaliter tantùm & mediatè.

Probatur tertiò ex inconuenienti quod ſequitur ex Durandi ſententia: ſi enim diuina natura vt præintellecta intellectui & voluntati Dei, ſit immediatum principium diuinarum proceſſionum, nulla poterit aſſignari ratio,

tio, quare in Deo ſint tantùm duæ proceſſiones, cur vna præcedat alteram, & cur Verbum ab vna tantùm perſona, & Spiritus Sanctus à duabus præcedat? Denique nulla eſſet ratio, cur vna proceſſio ſit generatio, non verò altera, cùm vtraque perſona ex eadem natura procedat, & eodem modo: quæ omnia veritati Myſterij Trinitatis prorſus repugnant.

Reſpondet Durandus, quod ſicut licet proprietates immediatè emanent à natura, nihilominus vna emanat priùs altera, & vna mediante altera, à natura reſultat; ita pariter & ſi diuinæ proceſſiones ex fœcunditate diuinæ naturæ immediatè oriantur, poterit tamen ſufficiens ratio aſſignari ordinis illarum, & cur vna aliam ſupponat, & mediante illa Deo conueniat. Sed hæc ſolutio non valet, tum quia proprietates non petunt medijs principijs proximis à natura dimanare, ſicut operationes; vnde licet vt aſſignetur ordo dimanationis in proprietatibus, non ſit neceſſe ad principia proxima illis priora recurrere, bene tamen vt aſſignetur ordo prioris & poſterioris inter operationes. Tum etiam, quia etſi natura finita poſſit eſſe radix finitarum perfectionum, quarum vna ſit prior alia, quia eſt eius cauſa, vt rationalitas eſt radix admiratiui & riſibilis; tamen ſi natura ſit infinita, nulla poteſt reddi ratio, cur non exhauriatur per vnam proceſſionem, bene tamen per duas: Ergo ex natura Dei præcisè ſumpta, quæ infinita eſt, oriri nequit diuerſitas proceſſionum, ſed recurrendum eſt ad principia proxima, ſcilicet intellectum & voluntatem.

Dico ſecundò, intellectum & voluntatem

Dei, non eſſe principium quo proximum & immediatum generationis Verbi, & productionis Spiritus ſancti, niſi vt modificantur relationibus paternitatis & ſpirationis actiuæ, taleſque relationes connotant.

Probatur concluſio ratione fundamentali: Si principium quo proximum & immediatum generationis Verbi, & productionis Spiritus Sancti, in intellectu & voluntate, ſeu imperfectione abſoluta, adæquatè conſiſteret, nec vllam relationem exigeret, aut connotaret, cùm omnes perfectiones abſolutæ, toti Trinitati communes ſint, ſequeretur potentiam generandi, & ſpirandi in omnibus perſonis Sanctiſſimæ Trinitatis reperiri, ſubindeque Filium poſſe alium filium generare, & Spiritum S. ſpirare, ſe producere alium Spiritum Sanctum, vnde cùm in Deo omne poſſibile exiſtat, Filius de facto generaret alium filium diſtinctum, & Spiritus Sanctus alium Spiritum Sanctum ſpiraret, & ſic in Deo plures eſſent perſonæ, quam tres, quod fidei catholicæ repugnat, & myſterium Trinitatis penitus deſtruit.

Quod diximus de intellectu & voluntate Dei, dicendum eſt etiam de natura diuina, proportione ſeruata: illa enim non eſt principium primum & radicale diuinarum proceſſionum, niſi vt modificata per relationes; alioquin vt eſt in Filio, haberet rationem potentiæ radicalis generandi: & prout eſt in Spiritu Sancto, rationem potentiæ ſeu principij radicalis ſpirandi. Sicut ergo in rebus creatis videmus quod eadem forma, prout eſt in diuerſis ſubiectis & diuerſimodè in illis modificata, diuerſos præſtat effectus; nam calor v. g. in ani-

animali generat carnes, non in igne; & in fœmina producit lac, non in viro; & gratia in nobis, qui ſumus perſona extranea, conſtituit Filium adoptiuum, non in Chriſto, qui eſt perſona diuina. Idem cùm proportione ſentiendum eſt in propoſito: nam diuina eſſentia, vt eſt in Patre, & relatione Paternitatis modificata, habet rationem potentiæ generatiuæ radicalis, & principij quo primi & remoti diuinæ generationis: eadem verò eſſentia, vt eſt in Patre & Filio, & vt modificata per relationem ſpiratoris, eſt potentia ſpiratiua radicalis, & principium quo primum & remotum productionis Spiritus Sancti. Vnde D. Thomas de potentia quæſt. 2. art. 1. ſibi hoc argumentum proponit: *Si Pater generat in diuinis, oportet quod hoc ei conueniat ſecundum naturam, quæ eſt generatiua potentia, & radicale principium generandi: ſed eadem natura eſt in Filio & Spiritu Sancto: Ergo eadem ratione Filius & Spiritus Sanctus generabunt*: Cui argomento ſic reſpondet: *Dicendum quod licet ſit eadem natura in Patre & Filio, eſt tamen ſecundùm alium modum, ſcilicet cum alia relatione; & ideò non oportet, quod quæ conueniunt Patri per naturam ſuam, conueniant etiam Filio.*

Dico tertio, principium quo ſiue proximum ſiue remotum, diuinarum proceſſionum, non eſſe ſolam relationem. Ratio eſt, quia principium quo actionis generatiuæ aut productiuæ, eſt id in quo genitum aut productum, generanti aut producenti aſſimilatur; cùm intentio agentis ea ſit, vt productum ſibi aſſimilet in principio quo agit: At in diuinis perſonæ productæ, non in relatione, ſed in abſoluto, aſſimi-

manantur perſonæ producenti: Ergo non relatio, ſed perfectio abſoluta connotans relationem, eſt principium quo diuinarum proceſſionum.

Confirmatur: ſi Paternitas v.g. eſſet potentia generatiua in Patre æterno, & principium diuinæ generationis, vel hoc haberet ſub conceptu expreſſo Paternitatis, & vt relatio exercita; vel ſub ratione formæ hypoſtaticæ, & vt habet rationem ſubſiſtentiæ & perſonalitatis? Neutrum dici poteſt: Ergo principium quo diuinæ generationis non poteſt in ſola relatione conſiſtere. Minor quantum ad primam partem patet, quia Paternitas, ſub conceptu expreſſo relationis exercitæ, fundatur in generatione, eamque ſecundùm modum noſtrum concipiendi ſupponit: ſubindeque ſupponit etiam potentiam generatiuam in Patre, ſeu principium quo generationis. Probatur verò quoad ſecundam partem, ex eo quod principium quo alicuius productionis, debet eſſe actiuum, ſaltem vt quo; relatio autem, vt habet rationem perſonalitatis, ſeu formæ hypoſtaticæ, non eſt actiua, etiam vt quo, ſed eſt purus terminus naturæ, eam in ratione perſonæ conſtituens; vnde licet ſub hac ratione ſit conditio neceſſaria ad agendum, ſeu potiùs modus intrinſecè complens vrtutem agendi, non tamen eſt principium quo generationis, vel ſpirationis. Deinde Anſelmus in Monol. cap. 2. loquens de Spiritu Sancto ait: *Pater, & Filius non ex relationibus ſuis, quæ plures ſunt, ſed ex ipſa eſſentia, quæ vna eſt, emittunt tantum bonum*. Et Dyoniſius de Diuinis nominibus cap. 2. vocat Filium & Spiritum Sanctum,

ctum, *ſecundæ diuinitatis gemmas, & ger-mina*.

Obijcies primò contra primam concluſionem: Hilarius lib. de Synodis dicit *quod omnibus creaturis ſubſtantiam Dei voluntas attulit, Filio verò natura dedit*. Et Auguſtinus lib. 15. de Trinit. cap. 20. ait, *Verbum per quod omnia facta ſunt, eſſe Filium Dei natura*. Ergo ex Sanctis Patribus, proceſſio Verbi in diuinis eſt immediatè à natura, & non ab intellectu.

Sed nego conſequentiam, nam illi SS. Patres ſolum intendunt docere contra Arrianos, Verbum non procedere à libera Dei voluntate, ſicut procedunt creaturæ, ſed eius productionem eſſe naturalem & neceſſariam: vnde accipiunt naturam, prout opponitur libero. Vel ſi velint proceſſionem Filij eſſe à natura Dei, tanquam à principio, loquuntur de principio radicali & remoto, influente medio intellectu, vt virtute proxima.

Obijcies ſecundò: De diuinis debemus philoſophari per analogiam & ſimilitudinem ad res creatas: Sed vis generatiua non conuenit creaturis, ratione intellectus: Ergo nec Deo.

Reſpondeo nos debere de Deo philoſophari per analogiam & ſimilitudinem ad creaturas perfectiores, quales ſunt Spirituales & intellectuales: illis autem vis generatiua competit ratione intellectus, productio enim verbi creati, eſt quædam intellectualis generatio, quia vt communiter dicitur: *Ex obiecto, & potentia paritur notitia*, partus autem generationem ſignificat.

Obijcies tertiò contra ſecundam concluſio-

nem : ſi principium quo diuinarum proceſſionum , non conſiſteret adæquatè in perfectione abſoluta , ſed in perfectione abſoluta , intellectû ſcilicet aut voluntate , vt connotante relationes Paternitatis & ſpirationes actiuæ, à quibus modificantur , ſequeretur potentiam generatiuam non eſſe in Filio, cum in eo non ſit relatio Paternitatis : Sed hoc dici nequit : Ergo nec illud . Sequela maioris eſt euidens , minor ex eo conſtare videtur , quod cùm potentia generatiua, ſit aliqua perfectio , ſi ea non eſſet in Filio , ille non eſſet æqualis Patri in perfectione , quod æqualitati Diuinarum Perſonarum repugnat.

Huic difficultati fusè reſpondebitur infra , cùm agemus de æqualitate Diuinarum Perſonarum , nunc breuiter dico, quod quamuis potentia generatiua non ſit in Filio, non ſequitur in illo eſſe defectum alicuius perfectionis , quæ eſt in Patre ; quia poſſe generare , & poſſe generari , in Perſonis Diuinis ſunt duo munia , quæ non differunt perfectione , ſed relatione tantùm; eadem namque abſoluta perfectio, connotando paternitatem dat poſſe generare , & connotando filiationem, dat poſſe generari.

Obijcies quartò contra tertiam concluſionem : Principium quo generationis , eſt id à quo Pater denominatur potens generare : Sed Pater denominatur potens ad generandum à relatione paternitatis : Ergo illa eſt principium quo diuinæ generationis . Maior patet , minor probatur . Denominatio propria, non à forma communi, ſed propria, debet prouenire : ſed denominatio potentis generare , eſt propriiſſima Patri : Ergo non ab eſſentia quæ eſt com-

cômmunis, ſed à paternitate, quæ ipſi propria eſt, procedere debet. Vnde Athanaſius dialogo primo de Trinitate ait quod *Pater hypoſtaſi gignit, mandato creat.*

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem, & ad eius probationem, diſtinguo maiorem: denominatio propria non debet prouenire à forma communi, in ſua communitate relicta, concedo Maiorem, vt appropriata, nego Maiorem, & conceſſa Minori, nego conſequentiam. Itaque hoc argumentum ſolùm probat, quòd denominatio potentis generare, non proueniat à natura diuina, abſolutè ſumpta, ſed vt modificata per relationem paternitatis, vt in ſecunda concluſione expoſuimus. Vnde quando Athanaſius ait, Patrem gignere hypoſtaſi, hoc non debet intelligi de principio quo proximo vel remoto generationis, ſed dumtaxat de complemento principij quo, tam proximi, quam remoti connotantis relationem paternitatis, per quam modificatur, & completur.

Ex dictis colligitur, terminum quo diuinarum proceſſionum, eſſe aliquid abſolutum in recto, connotans relationem. Quod patet eadem ratione qua id oſtendimus de principio quo: nam in termino quo ſeu formali, debet terminus productus cum producente conuenire: At in relationibus conuenientia non eſt; bene tamen in abſoluto; Ergo abſolutum, connotata relatione, eſt terminus formalis diuinarum proceſſionum.

§. III.

Cur vna ex Proceſſionibus Diuinis ſit generatio, non verò altera?

Certum de fide eſt, præter proceſſionem Verbi, quæ eſt vera generatio, vt ex varijs ſcripturæ locis manifeſtè colligitur, dari aliam proceſſionem amoris, ſeu Spiritus Sancti. Nam vt diſcurrit Sanctus Thomas infra q. 37. art. 1. *Sicut ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, prouenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex eo quod aliquis rem aliquam amat, prouenit quædam impreſſio, vt ita loquar, rei amatæ in affectu amantis, ſecundùm quam amatum dicitur eſſe in amante, ſicut intellectum in intelligente:* Ergo ſicut probabiliter infertur, dari in Deo productionem verbi, ex eo quod Deus, vt intelligit, Paragrapho primo oſtendimus: ita ſimiliter probabiliter ſuaderi poteſt, aliam eſſe in Deo proceſſionem per viam amoris, ex eo quod Deus diligit.

Dices cum Valentia, cui hæc ratio diſplicet, quod quamuis amatū debeat eſt præſens intra amantem, per inclinationem, non propterea tamen debet produci a voluntate creata aliquis terminus, qui ſit pondus & inclinatio in amatum; quia illa præſentia obiecti ſufficienter fit per actum amoris, qui eſt actualis inclinatio.

Sed contra ſicut obiectum intellectionis, non fit præſens formaliter intellectui, per ipſam intellectionem, ſed per aliquem terminum

ab illa productum; qui eſt eius imago & ſimilitudo expreſſa; ita nec obiectum amatum fit formaliter præſens ipſi amanti, per actum amoris, ſed per aliquem terminum ab illo productum, qui habeat rationem impulſus ac ponderis inclinantis in illud, iuxta illud Auguſt. 13. confeſſ. cap. 9. *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror.* Hoc præſuppoſito.

Rationem inquirimus, cur vni & non alteri proceſſioni ratio generationis conueniat, cum definitio generationis viuentium, quæ eſt *origo viuentis à viuente, in ſimilitudinem naturæ*, non minùs proceſſioni Spiritus Sanctus, quàm productioni Verbi videatur competere? Quod adeo difficile Sanctis Patribus viſum eſt, vt Ambroſius lib. de fide ad Gratianum cap. 3. dicat: *Mihi impoſſibile eſt, generationis ſcire ſecretum:* & Auguſt. lib. 3. contra Maxim. c. 14. admirabundus exclamet: *Diſtinguere inter illam generationem, & hanc proceſſionem, neſcio, non valeo, non ſufficio.*

Scholaſtici tamen varias ad hoc ænigma explicandum rationes excogitarunt. Duos ſolùm dicendi modos, qui probabiliores videntur, hìc referam, alijs breuitatis cauſa prætermiſſis. Primus docet productionem Verbi eſſe generationem, non verò proceſſionem Spiritus Sancti, quia illud recipit ex vi ſuæ proceſſionis naturam fœcundam; & potentem producere aliud ſuppoſitum diuinum, non verò iſte, cùm nihil producat intra Deum.

Sed hæc ſententia diſplicet multis, & reijcitur primò, quia ſimilitudo requiſita in perſona genita ad rationem generationis, non eſt in rela-

relatiuis, ſed in abſoluto: At ſimilitudo in fœcunditate productiua alterius ſuppoſiti, non eſt in abſoluto præcisè, ſed in abſoluto, adiuncta relatione in aliquo & de connotato, vt conſtat ex dictis Paragrapho præcedenti: Ergo hæc ad rationem generationis neceſſaria non eſt.

Secundò, etſi Filius non eſſet productiuus Spiritus ſancti, adhuc eſſet filius, ſubindeque eius productio adhuc eſſet vera generatio: Ergo ratio generationis non competit productioni Filij, ex eo præcisè quod recipiat naturam fœcundam, & potentem producere Spiritum Sanctum. Conſequentia patet: Antecedens probatur. Filius Dei ex Auguſtino de Trinitate cap. 2. *Eo eſt Filius quo Verbum, & eo Verbum quo Filius*: Sed ſi Filius non produceret per intellectum, ſicut nunc procedit ſubindeque eſſet Verbum, cùm verbum nihil aliud ſit, quam terminus intrinſecus intellectionis: Ergo eſſet Filius, quamuis non produceret Spiritum Sanctum.

Confirmatur: ſublata per impoſſibile virtute ſpiratiua à Patre, adhuc maneret Pater, per vim generandi: Ergo etiam Filius remaneret Filius, etſi non produceret Spiritum Sanctum: Conſequentia patet, ex eo quod repugnet eſſe Patrem abſque Filio: vnde ſi ſublata virtute ſpiratiua à Patre, adhuc maneret Pater, maneret etiam Filius, etſi non produceret Spiritum Sanctum.

Tertiò, ad veram generationem ſufficit quod natura, ſub conceptu naturæ, termino producto communicetur: At conceptus naturæ in toto rigore ſaluatur, abſque vi productiua

ua alterius ſuppoſiti : Ergo & vera ratio generationis. Maior conſtat ex definitione generationis viuentium : Minor verò ſic oſtenditur. Non eſt de ratione naturæ, quod ſit principium in alio, ſeu in ordine ad alium, ſed ſufficit quod ſit principium motus eius in quo eſt, vt conſtat in naturis cœlorum & Angelorum, in quibus reperitur ratio perfectiſſima naturæ, abſque vi productiua, etiam radicali, alterius ſuppoſiti : Ergo conceptus naturæ in toto rigore ſaluatur, abſque vi productiua alterius, per hoc ſcilicet quod ſit radix aliarum operationum immanentium, vel tranſeuntium. Addo quod, ſi vis productiua alterius ſuppoſiti, eſſet de conceptu quidditatiuo naturæ, Spiritus Sanctus non eſſet eiuſdem naturæ cum Patre & Filio; cùm in eo non ſit virtus productiua alterius Perſonæ Diuinæ, ſicut in Patre & Filio. Imò etiam Filius non eſſet eiuſdem naturæ adæquatè cum Patre, cùm natura diuina, vt eſt in Patre, ſit generatiua & ſpiratiua, & prout eſt in Filio, tantum ſpiratiua.

Secundus dicendi modus aſſerit, ideò productionem Verbi eſſe generationem, non verò productionem Spiritus Sancti, quia licet vtrique communicetur natura diuina, tamen Filius procedit per modum imaginis; non verò Spiritus Sanctus, cùm iſte ſe habeat ad modum impulſus amantis in rem amatam.

Sed hæc etiam ſententia veritatis ſcopum attingere non videtur : Ratio enim imaginis eſt aliquid conſequens ad paſſiuam generationem, & illa poſterior : Ergo non poteſt probari à priori, proceſſionem Verbi eſſe gene-

ratio-

rationem, non verò proceſsionem Spiritûs Sancti, quia Verbum eſt imago Patris: Non verò Spiritus Sanctus. Conſequentia patet, Antecedens probatur: Tum quia in humanis, priùs habet filius quod ſit genitus à Patre, eò quòd illi ſimilis in natúra producatur, quam quod ſit imago Patris, hoc enim ex illo ſequitur: Tum etiam, quia in Diuinis, prius intelligimus Perſonam Filij genitam, quam relationem imaginis, nam vt ait Auguſtinus lib. 7. de Trinitate cap. 2. *eo quod nata eſt, & Verbum, & imago, & Filius intelligitur*, Et vt docet S. Thomas hîc quæſt. 40. art. 4. *Origines paſſiuè ſignificatæ, ſimpliciter præcedunt ſecundùm intellectum proprietates perſonarum procedentium, etiàm perſonales*. Vnde ſubdit ibidem ad 3. *Natiuitas ſecundùm intellectum præcedit filiationem*. Concipiunt enim à nobis huiuſmodi origines, vt fundamenta relationum. Priùs ergo concipimus Perſonam Filij generari, eò quòd ei natura diuina communicetur, ex vi ſuæ proceſsionis, quam concipiamus in ea relationem imaginis: Vnde ſolùm à poſteriori non verò à priori colligere poſſumus, Verbum Diuinum eſſe genitum & Filium, non autem Spiritum Sanctum, quia illi & non iſti conuenit ratio imaginis; ſicut à poſteriori rectè infertur, equum non eſſe animal rationale, quia non eſt riſibilis. Hic verò inquirimus rationem à priori, cur productio verbi ſit generatio, nō verò proceſsio Spiritus Sancti? pro cuius declaratione.

Dico, rationem proximam & immediatam, cur proceſsio Verbi ſit generatio, non autem proceſsio Spiritus Sancti, eſt quia Verbum procedit

cedit in ſimilitudinem naturæ, ex vi proceſsionis, non verò Spiritus Sanctus: rationem verò primam & radicalem, ex eo peti, quod proceſsio Verbi ſit per intellectum, proceſsio verò Spiritus Sancti per voluntatem.

Probatur prima pars: Actiones ad eundem terminum terminatæ, diuerſificantur ex diuerſo modo procedendi & tendendi in illum, vt communiter docent Philoſophi, & varijs declarant exemplis: Ergo etiam productio Verbi, & proceſsio Spiritus Sancti, diſtinguuntur propter diuerſum modum tendendi in terminum; & vna habet rationem generationis, non verò alia, eò quòd vna tendat in ſimilitudinem naturæ, formaliter, & ex vi ſua, non verò altera, quamuis per vtramque natura diuina communicetur.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio exemplo quo vtitur D. Thom. 4. contra gent. c. 23. vbi ait, quod ſi duplici modo poſſet vnus homo facere alterum hominem, ſcilicet per genituram, aut ex propria carne, virtute ſibi ad hoc diuinitùs conceſſa: ille diceretur Filius, non verò iſte; licet vterque eſſet ſimilis in ſubſtantia, idque propter ſolum diuerſum modum procedendi. Qua etiam de cauſa Abel eſt filius Adæ, non Eua, ex eius coſta formata; quia licet vtrique communicata fuerit natura humana, non tamen eodem modo; Abeli quidem actione generatiua, & aſsimilatiua, ſecùs verò Euæ. Similiter ergo Spiritus Sanctus à Patre & Filio recipiat naturam diuinam, quia tamen illam non recipit ex vi ſeu ex modo ſuæ proceſſionis, ſicùt Verbum, eius productio non habet rationem generationis, ſicut Verbi proceſsio.

Ex his facilè probari poteſt ſecunda pars concluſionis. Ratio enim cur Verbum procedit in ſimilitudinem naturæ, ex vi proceſſionis, non verò Spiritus ſanctus, eſt quia illud procedit per intellectum; iſte verò per voluntatem: Ergo ratio prima & radicalis, cur proceſſio Verbi ſit generatio, non verò proceſſio Spiritus Sancti, eſt quia proceſſio Verbi eſt per intellectum, proceſſio verò Spiritus Sancti per voluntatem. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur ratione D. Thomæ hìc art. 4. vbi ſic diſcurrit: *Sciendum eſt, quod hæc eſt differentia inter intellectum & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta eſt in intellectu ſecundùm ſuam ſimilitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua ſimilitudo voliti ſit in voluntate, ſed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Proceſſio igitur quæ attenditur ſecundùm rationem intellectus, eſt ſecundùm rationem ſimilitudinis, & in tantum poteſt habere rationem generationis, quia omne generans generat ſibi ſimile. Proceſſio autem quæ attenditur ſecundùm rationem voluntatis, non conſideratur ſecundùm rationem ſimilitudinis, ſed magis ſecundùm rationem impellentis & mouentis in aliquid. Et ideò quod procedit in diuinis per modum amoris, non procedit vt genitum, vel vt filius, ſed magis procedit vt ſpiritus, quo nomine quædam vitalis motio & impulſio deſignatur.* Quibus verbis apertè declarat, Verbum Diuinum habere quod procedat in ſimilitudinem naturæ, ex vi ſuæ proceſſionis, non verò Spiritum Sanctum, quia Verbum procedit per intellectum, & Spiritus Sanctus per voluntatem:

tatem: intellectus enim, vt abſtrahit à creato & increato, eſt aſſimilatiuus, quia intellectio fit per aſſimilationem potentiæ cum obiecto, vt docetur in libris de anima; vnde in perfectiſſimo ſuo analogato, nimirum intellectu diuino, eſt aſſimilatiuus perfectiſſima ſimilitudine, quæ eſt identitas in natura. Voluntas verò non eſt potentia aſſimilatiua, quia proprius modus operandi voluntatis, non eſt per aſſimiliationem ad obiectum amatum, ſed per inclinationem & propenſionem in illud: quare quantumcumque creſcat voluntatis perfectio, non habebit ex propria ratione terminum ſimilem principio vel obiecto producere, ſed impulſum perfectiſſimum ad illud.

Dices, intellectus ſolum petit aſſimilari obiecto in eſſe intelligibili & intentionali, non verò in eſſe naturali & entitatiuo: Sed de ratione geniti & Filij eſt aſſimilari producenti in eſſe naturali & entitatiuo: Ergo non rectè infertur, Verbum Diuinum eſſe genitum ac Filium, ex eo quod procedat per intellectum.

Reſpondeo quod licet intellectus creatus, quia imperfectus eſt, & ex indigentia verbum producit, ſolùm ſit aſſimilatiuus termini cum obiecto in eſſe intentionali & intelligibili; tamen intellectus diuinus, quia perfectiſſimus eſt, & verbum non ex indigentia, ſed ex infinita fœcunditate producit, aſſimilatiuus eſt, non ſolùm in eſſe intelligibili, verùm etiam in eſſe naturali & entitatiuo: præſertim, quia in Deo eſſe intelligibile & naturale idenficantur abſque virtuali diſcrimine, eò quod natura diuina, per ipſum intelligere puriſſimum & actualiſſimum conſtituatur, vt tract. 1. cap. 3. oſtenſum eſt.

Inſta-

Inſtabis: Sicut proprium eſt intellectus producere ſimilitudinem tanquam terminum ſuæ intellectionis: ita proprium eſt voluntatis producere tanquam terminum ſui amoris, vnionem amantis cum re amata: vnde D. Thomas 1. 2. quæſt. 28. art. 1. ad 2. docet de ratione amoris triplicem eſſe vnionem, vnam à qua procedit, quæ eſt vnio ſimilitudinis, quæ eſt cauſa amoris; aliam in qua conſiſtit, quæ eſt impetus & impulſus quidam in rem amatam; & alteram quam efficit vel exoptat, quæ eſt vnio realis, quam amans quærit habere cum re amata: Sicut ergo intellectus perfectiſſimus, producit ſimilitudinem perfectiſſimam, ita voluntas perfectiſſima producit perfectiſſimam vnionem: Atqui vnio perfectiſſima tam bene importat identitatem in natura, ſub conceptu naturæ, quam ſimilitudo intellectualis perfectiſſima: Ergo non rectè infertur Verbum Diuinum eſſe genitum ac filium, non autem Spiritum Sanctum, ex eo quod illius proceſſio ſit per intellectum: iſtius verò per voluntatem.

Reſpondeo, quod licet quantò perfectior eſt amor, tantò perfectior debeat eſſe vnio, id tamen debet ſemper eſſe intra lineam amoris, non verò extra: At verò identitas in natura, eſt extra lineam voluntatis & amoris, non autem extra lineam intellectus, & ſimilitudinis intellectualis; quia nimirum voluntas in Deo; cùm ſit inclinatio naturæ diuinæ, eſt quid eam conſequens; intellectio verò, cùm ſit id quod in Deo primum concipitur, & quod eſt radix diuinarum operationum, ſeu attributorum ad operationem pertinentium,

non ſupponit nec conſequitur naturam Dei, ſed eam conſtituit; vnde licet in Deo ſimilitudo intellectualis perfectiſſima, ſit identitas in natura, ſub conceptu naturæ, non tamen vnio amoris perfectiſſima; hæc enim ſolùm dicit perfectiſsimam diuinæ naturæ, per intellectionem conſtitutæ inclinationem.

§ IV.

Alia obiectio ſoluitur.

Obijci poteſt inſuper contra noſtram Concluſionem: Spiritus Sanctus habet naturam diuinam, ex vi ſuæ proceſsionis & originis: Ergo eius proceſsio non minùs eſt generatio quam productio Verbi. Conſequentia patet, ex ſupra dictis; Antecedens probatur primò: Spiritus Sanctus habet naturam diuinam ex ſua proceſsione & origine, cùm non habeat illam à ſe, ſed à Patre & Filio, à quibus procedit: Ergo habet illam, ex vi ſuæ proceſsionis & originis. Secundò, Spiritui Sancto ex vi ſuæ proceſsionis, communicatur exiſtentia diuina, cùm productio terminetur ad eſſe: ſed exiſtentia diuina, non diſtinguitur etiam virtualiter à natura: Ergo ex vi proceſsionis communicatur Spiritui Sancto natura diuina. Tertiò, Pater & Filius producendo Spiritum Sanctum, intendunt producere ſibi ſimile in natura, & non ſolùm in attributo. Ergo Spiritus Sanctus, ex vi ſuæ originis, habet naturam diuinam. Conſequentia liquet, Antecedens probatur: Omne agens intendit producere ſibi ſimile, nedum in principio proximo agendi, ſed

etiam maximè in radicali; ignis enim v.g. calefaciendo, non ſolùm intendit producere ſibi ſimile in calore, ſed etiam in forma ſubſtantiali; & pater non intendit ſolùm ſibi aſſimilare filium in potentia generatiua, ſed etiam maximè in natura: Sed eſſentia diuina eſt principium radicale productionis Spiritus Sancti, ſicut voluntas eſt principium proximum formale: Ergo Pater & Filius, producendo Spiritum ſanctum, intendunt ſibi ſimile in natura, & non ſolùm in attributo. Quartò, Spiritus Sanctus, ex vi ſuæ proceſſionis, procedit vt Deus: Ergo ex vi ſuæ proceſſionis recipit naturam diuinam. Conſequentia eſt manifeſta, Antecedens probatur. Spiritus Sanctus ex vi proceſſionis procedit vt eſt: ſed eſt formaliter Deus. Quintò, Spiritus ſanctus procedit formaliter vt perſona diuina: Ergo vt habens naturam diuinam. Hæc etiam conſequentia euidens eſt, Antecedens verò probatur. Spiritus Sanctus, ex vi ſuæ proceſſionis, habet ſubſiſtentiam relatiuam, per quam conſtituuntur diuinæ perſonæ: Ergo procedit formaliter vt Perſona Diuina.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam; non enim quidquid conuenit termino producto per proceſſionem, communicatur illi, ex vi proceſſionis, ſed ſolùm id quod eſt ratio formalis terminandi proceſſionem. Vnde cùm natura diuina non ſit ratio formalis terminandi proceſſionem Spiritus ſancti, ſed quid identificatum cum ratione formali terminandi, nempe cum ratione amoris vel impulſus, quæ formaliter terminat,

licet Spiritus ſanctus habeat naturam diuinam, ex ſua proceſſione & originẽ, non tamen ex vi proceſſionis & originis.

Ad ſecundam dico, Spiritui Sancto communicari exiſtentiam diuinam, tamquam conditionem generalem requiſitam ad omnem productionem, non tamen tanquam terminum formalem ſuæ proceſſionis, qui eſt amor, ſeu impulſus.

Ad tertiam nego Antecedens, & ad eius probationem dico, maiorem eſſe tantùm veram quando agens agit per virtutem proximam deſtinatam ad communicandam naturam; quando verò agit per alias virtutes, intendit ad ſummum ſibi ſimile in principio proximo: vnde cùm intellectus in diuinis, ſit potentia per ſe primo deſtinata ad communicandam naturam, non autem voluntas, Pater & Filius producendo Spiritum Sanctum per voluntatem, non intendunt ſimile in natura, formaliter ex vi talis productionis, bene tamen Pater per intellectum producendo Filium.

Ad quartam nego Antecedens, nam Spiritus Sanctus ex vi ſuæ proceſſionis, non procedit formaliter vt Deus, ſed vt amor Dei, ad probationem in contrarium, diſtinguo maiorem: Spiritus Sanctus ex vi ſuæ proceſſionis procedit vt eſt, ſub omni formalitate qua eſt, nego maiorem: Sub aliqua, concedo maiorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam. Poteſtque hæc ſolutio duplici exemplo illuſtrari. Primum eſt in homine genito & in homine creato, quibus quantum ad eſſe eadem prædicata conueniunt, & tamen diuerſis formalitatibus terminant, vnus generationem, & alter

crea-

creationem; hanc ſub ratione communi entis creabilis, illam verò ſub aliqua ratione peculiari entis. Secundum eſt in corpore Chriſti Domini, exiſtentis in Sacramento, per tranſubſtantiationem; nam licet in eo Corpus Chriſti ſit viuens & animatum anima rationali, non terminat tamen tranſubſtantiationem: ſub ratione viuentis aut animati formaliter, ſed ſub ratione corporis, vt docetur in tractatu de Euchariſtia.

Ad quintam nego Antecedens, & ad eius probationem dico, Spiritum Sanctum habere quidem, vi ſuæ proceſſionis, ſubſiſtentiam relatiuam, per quam conſtituitur perſona, non tamen formaliter, vt conſtituentem perſonam, quia perſona conſtituitur ex ſubſiſtentia relatiua, vt modificante naturam; at verò Spiritus Sanctus non habet illam formaliter, vi ſuæ proceſsionis, vt modificantem naturam, ſed præcisè vt modificantem naturam, ſed precisè vt modificantem amorem, ſeu impulſum in obiectum amatum: Vnde procedit quidem Spiritus Sanctus, vt ſubſiſtens in amore formaliter, vt ſubſiſtens verò in natura diuina, materialiter, & identicè tantum, propter identitatem naturæ diuinæ cum amore diuino.

CA-

CAPVT IV.

De Relationibus Diuinis.

DE fide certum eſt, dari in Deo relationes reales, id enim expreſsè habetur in ſcriptura explicante diſtinctionem perſonarum nominibus relatiuis Patris, Filij, & Spiritus Sancti, & colligitur manifeſtè ex illa celebri Boetij ſententia: *Subſtantia præbet vnitatem, relatio multiplicat Trinitatem*. Et certè, cùm diuinæ perſonæ ſumma vnitate & ſimplicitate gaudeant, minima omnium oppoſitionum debent inter ſe opponi & diſtingui: oppoſitio autem relatiua, omnium minima eſt; illa enim quæ contradictoriè, contrariè, aut priuatiuè opponuntur, ſeſe mutuò eſcludunt, & ab eodem ſubiecto expellunt; quæ autem relatiua oppoſitione gaudent, tantùm abeſt quod ſeſe excludant aut expellant, quin potius ita ſe mutuò inferunt ac ponunt, vt vno deſtructo, non poſſit aliud ſubſiſtere.

Nec obſtat quod relationes ſint debiliſſimæ & minimæ entitatis, vt dicunt Philoſophi, ſubindeque Deo enti perfectiſſimo & completiſſimo repugnare videantur, licet enim relatio in creatis, in quibus habet eſſe accidentale, ferè nullius ſit entitatis & ſubſiſtentiæ nullius actiuitatis & efficaciæ, nullius ſoliditatis & permanentiæ, in diuinis tamen, in quibus habet eſſe ſubſtantiale, non ſolum omni imperfectione caret, ſed etiam tanta eſt eius dignitas,

nobilitas, ac maieſtas, vt Sacratiſſimum Trinitatis Myſterium, quo nihil in Chriſtiana Religione nobilius & excellentius eſt, in ſolis relationibus originis fundetur ac ſubſiſtat.

Certa etiam fide tenendum eſt, diuinas relationes non diſtingui realiter entitatiuè ab eſſentia, alioquin eſſet in Deo quaternitas, quod in Concilio Lateranenſi damnatum eſt, perſonæ diuinæ eſſent compoſitæ ex eſſentia & relatione, cùm compoſitio nihil aliud ſit quam diſtinctorum vnio. Addo quod, quidquid in rebus creatis habet eſſe accidentale & creatum, translatum in Deum, habet eſſe ſubſtantiale & increatum; teſte Gregorio Magno, *apud Deum labentia ſtant, & mutabilia permanent*, ita accidentalia ſubſiſtunt, & identificantur cum diuina eſſentia. Vnde in Concilio Rhemenſi dicitur contra Gilbertum Porretanum, qui vt ait D. Thomas hìc qu. 28. art. 2. exiſtimabat relationes in diuinis eſſe aſſiſtentes, & velnti extrinſecus affixas: *Credimus nullas omninò res, ſiue relationes ſiue proprietates, ſiue ſingularitates, ſiue vnitates dicantur, adeſſe Deo, quæ ſint ab æterno, & non ſint Deus.*

Hæc ſunt certa apud omnes Catholicos, ſed dubitatur primò, an inter relationes & diuinam eſſentiā, ſit aliqua diſtinctio actualis ante operationem intellectus? Secundò, an eſſentia ſit de conceptu quidditatiuo relationum, & relationes de conceptu eſſentiæ? Tertiò, an relationes diuinæ addant aliquam perfectionem relatiuam ad eſſentiam? Quartò, an diuinæ relationes gaudeant exiſtentijs relatiuis ſibi proprijs, & virtualiter ab exiſtentia eſſentiæ diſtinctis? Hæ quatuor difficultates,

&

& controuerſiæ breuiter hic reſoluendæ ſunt.

§. I.

Reſolutio primæ difficultatis.

Dico primò, relationes diuinæ, ante intellectus operationem non diſtinguuntur ab eſſentia, diſtinctione modali, vel formali. Eſt contra Durandum, exiſtimantem relationes diſtingui ab eſſentia, diſtinctione modali, hoc eſt non tanquam rem, & rem, ſed vt rem & modum; & contra Scotum, eiuſque Diſcipulos aſſerentes illa diſtingui diſtinctione formali, quam *ex natura rei* appellant; & quam Scotus ait *præcedere intellectum omni modo.*

Probatur primò ex Concilio Rhemenſi, vbi contra Gilbertum definitur, relationes & eſſentiam, non eſſe ratione Theologica diſtinguendas, ſeu ex natura rei, prout ratio Theologica opponitur rationi mathematicæ, quæ eſt ſola diſtinctio per intellectum.

Probatur ſecundò ex Concilio Lateranenſi ſub Innocentio III. cap. *Damnamus* de ſumma Trinitate, vbi ſic habetur: *Licèt alius ſit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud: Sed id quod eſt Pater, eſt Filius, & Spiritus Sanctus, idem omninò.* Idem aſſerit Auguſtinus lib. 7. de Trinit. cap. 6. vbi ait: *Non eſt aliud Deo eſſe, aliud perſonam eſſe, ſed idem omninò*: Sed quæ ſunt omninò idem, non diſtinguuntur actu, ante intellectus operationem, cum omnimoda identitas omnem realem actualem diſtinctionem excludat: Ergo relationes diuinæ ante intellectus operationem

non diſtinguuntur ab eſſentia, diſtinctione modali, vel formali.

Probatur tertio ex Concilio Florentino ſeſſ. 18. in qua Ioannes Latinus Theologus dixit: *Diuina ſubſtantia & perſona, re quidem ſunt idem, ſecundùm autem modum intellectionis noſtræ differunt.* Et ſeſſ. 19. ante medium: *Ne tamen re differre hac putetis, ſed apprehenſione tantùm & intelligentia.* Sermo erat de hypoſtaſi & natura, num re, vel ratione inter ſe differrent? Item in eadem ſeſſione versùs finem: *Perſona Patris non diſtinguitur à paternitate, aut à ſubſtantia, niſi ratione tantùm.* Hæc teſtimonia adeo clara ſunt & expreſſa, vt plures ex Recentioribus, opinionem Durandi & Scoti, ſuſpectam, & in fide parùm tutam exiſtiment.

Poteſt inſuper probari concluſio rationibus quibus in tractatu de attributis oſtendimus attributa diuina non diſtingui ab eſſentia, diſtinctione formali ex natura rei, quæ æquè conuincunt in præſenti: In primis enim, ſi eſſentia diuina diſtinguatur modaliter aut formaliter à relationibus, perit diuinæ eſſentiæ ſumma puritas & actualitas, illa enim erit in potentia ad aliquas formalitates realiter à ſe diſtinctas, vel quod peius eſt ad aliquos modos; modus enim eſt entitas imperfecta, habens eſſe diminutum, & dependens, nec multum recedens à natura accidentis: vnde diſtinctio modalis Durandi, adhuc videtur peior diſtinctione formali Scoti.

Deinde diſtinctione illa modali vel formali deſtruitur diuina ſimplicitas: nam cum compoſitio nihil aliud ſit, quam diſtinctorum

vnio

vnio, ſicut vnio diſtinctorum entitatiuè, facit compoſitionem entitatiuam; ita vnio diſtinctorum modaliter, facit compoſitionem modalem; & vnio diſtinctorum realiter formaliter, cauſat compoſitionem realem formalem.

Confirmatur: ſaltem negare non poſſunt Aduerſarij, ſimpliciorem fore Deum, ſi nulla inter eius eſſentiam & relationes intercederet realis diſtinctio; At ſimplicitas concedenda eſt Deo, qua maior excogitari non poſſit, cùm in Lateranenſi ſub Innocentio III. Deus dicatur *omnino ſimplex*: Ergo nulla debet admitti diſtinctio realis, ſiue modalis, ſiue formalis, inter eſſentiam & relationes. Præſertim cum omnimoda ſimplicitas, non minùs diſtinctioni quam compoſitioni opponatur: Vnde Dyoniſius de diuinis nominibus cap. 3. ait in Deo ſimplicitatem ſuperlatè omnem duplicitatem excludere: Cùm ergo Deus non ſolùm ſit vnus, ſed etiam vniſſimus, vt ait Bernardus, omnem diſtinctionem realem, præter illam quæ ex oppoſitione relatiua diuinarum perſonarum oritur, à ſe excludit.

Tertiò eadem diſtinctione formali conuellitur diuina infinitas: ſicut enim entitas infinita petit identitatem entitatiuam cum omni eo quod in ſuo conceptu imperfectionem non dicit; ita infinitas formalis petit formalem identitatem cum omni ratione quæ in ſuo conceptu nullum defectum importat, & per conſequens cum diuinis relationibus, & attributis, quæ in ſuo conceptu nullam dicunt imperfectionem.

Duo ſunt præcipua fundamenta Scoti, & Durandi. Primum eſt: Illa diſtinguuntur realiter & ante operationem intellectus di-

ſtinctione modali, vel ſaltem formali ex natura rei, quorum vnum realiter, & independenter ab omni operatione intellectus, communicatur, alio non communicato: Sed eſſentia diuina realiter, & independenter ab omni operatione intellectus, communicatur Filio per æternam generationem, non verò paternitas: Ergo eſſentia diuina & paternitas, diſtinguuntur diſtinctione aliqua actuali, ſaltem modali, vel ex natura rei, ante operationem intellectus.

Verum ſi hoc argumentum valeret, probaret dari non ſolum modalem aut formalem, ſed etiam entitatiuam diſtinctionem inter eſſentiam diuinam & paternitatem, cum eſſentia diuina entitatiuè communicetur Filio, & Paternitas entitatiuè negetur de illo, & non ſolum formaliter: aliàs Pater, & Filius formaliter ſolum vel modaliter & non entitatiuè diſtinguerentur. Cùm ergo hæc ratio nimis probet, nihil omnino conuincit. Vnde reſpondeo negando maiorem, vt enim vnum communicetur, alio non communicato ſufficit diſtinctio, ſeu pluralitas virtualis, quæ in Deo idem præſtare poteſt quod facit in rebus creatis multiplicitas formalis. Sicut lux ſolis, quia eſt calor virtualiter, totum id præſtat quod facit calor formalis. Cùm ergo in rebus creatis multiplicitas formalis faciat quod vnum communicetur, altero non communicato; idem præſtare poterit in Deo multiplicitas virtualis, ſeu infinita diuinæ ſubſtantiæ & entitatis eminentia, ratione cuius abſoluto, & reſpectiuo, ſubindeque entitati communicabili & incommunicabili, perfectè æquiualet. Sicut videmus

mus in rebus creatis, quod anima rationalis eò quod eminenter contineat ſenſitiuam,& vegetatiuam, non eodem modo ſe communicat omnibus partibus corporis humani,ſed aliquas informat ſolum ſecundum gradum vegetatiuum,alias ſecundum gradum ſenſitiuum, & in alijs opera vitæ rationalis exercet.

Ex hoc ſolutum manet aliud Scoti & Durandi fundamentum, quod ſumitur ex eo quod impoſſibile eſt de eodem à parte rei exiſtente contradictoria verificari: At de eſſentia diuina verificatur quod ſit communicabilis, de relatione quod ſit incommunicabilis: De eſſentia quod non producatur, de relatione ſiue perſona quod procedat & producatur: De eſſentia quod nec referat nec referatur: De relatione quod & referat & referatur: Ergo impoſſibile eſt quod eſſentia & relatio ſint idem à parte rei.

Sed nego propoſitiones illas eſſe contradictorias, nam ad contradictoria non ſatis eſt, vt oppoſita de eadem re prædicentur, ſed requiritur quod prædicentur de eadem re, ſub eadem ratione formali, & virtuali; cùm contradictoria, teſte Philoſopho,ſint eiuſdem de eodem, ſecundum idem: Communicabilitas autem & incommunicabilitas, producibilitas & improducibilitas, verificantur de ſubſtantia & entitate diuina, ſecundum diuerſas rationes, formalitates ſeu æquiualentias; nam prout æquiualet abſoluto, eſt communicabilis, & prout æquiualet relatiuo, incommunicabilis; eſt enim diuina entitas & ſubſtantia, formaliter vna, virtute multiplex; quia in vna eademque ſimpliciſſima formalitate includit ratio-

nem abſolutam & reſpectiuam ſimul.

At inſtat Aureolus apud Capreolum diſt. 2. quæſt. 3. Effectus in actu habere debet cauſam in actu: Sed affirmationes & negationes includentes contradictoria, ſunt effectus in actu ante opus intellectus: Ergo habere debent cauſam in actu: Sed earum cauſa eſt diſtinctio: Ergo inter naturam diuinam & relationes eſt diſtinctio ante opus intellectus.

Verùm huic inſtantiæ reſpondet Caietanus, effectum in actu non requirere neceſſariò cauſam in actu formalem, ſeu formaliter effectum continentem, ſed illi ſufficere cauſam virtualem, ſeu quæ virtualiter effectum contineat, vt patet in calore actu producto, qui non ſolum poteſt eſſe ab igne, qui eſt actu calidus formaliter, ſed etiam à ſole, qui eſt tantum virtualiter calidus: vnde affirmatio & negatio quæ in contradictorijs includuntur, non exigunt neceſſariò diſtinctionem formalem ante opus intellectus, ſed illis ſufficit diſtinctio virtualis, quæ reperitur inter eſſentiam & relationes.

Secundò reſponderi poteſt cum Capreolo, data maiore, negando minorem; affirmatio enim & negatio non ſunt niſi in intellectu, vnde nullam requirunt cauſam formalem extra intellectum, ſed duntaxat fundamentalem, ſubindeque ad affirmationes & negationes includentes contradictoria, ſufficit diſtinctio rationis in actu, cum fundamento in re, quæ diſtinctio virtualis ſeu fundamẽtalis appellatur.

Ex dictis colligitur primò contra Durandum, ſpirationem actiuam non diſtingui realiter à paternitate & filiatione: tum quia in diuinis diſtinctio realis non oritur niſi ex oppo-

ſitio-

ſitione relatiua: Relatio autem ſpirationis actiuæ, non opponitur relatiuè paternitati & filiationi, ſed duntaxat ſpirationi paſſiuæ. Tum etiam, quia ſi realiter ab illis diſtingueretur, conſtitueret in Deo quartam perſonam, cum ad conſtituendam perſonam in Deo, ſufficiat relatio realis in Deitate ſubſiſtens, à cæteris relationibus realiter diſtincta. Nec valet reſponſio Durandi, dicentis ſpirationem actiuam non conſtitüere quartam perſonam, quia incommunicabilitas eſt de ratione perſonalitatis, ſpiratio verò actiua eſt communis Patri & Filio. Repugnat enim quod ſpiratio actiua realiter à paternitate & filiatione diſtinguatur, & tamen ſit communis Patri & Filio, quia non poteſt ab illis realiter diſtingui, niſi illis relatiuè opponatur, nec poteſt illa relatiuè opponi, ſi ſit communis Patri & Filio quia incommunicabilitas ad oppoſitionem relatiuam neceſſario conſequitur.

Dices primò cum Durando, quæcünque ſunt eadem vni tertio, ſunt eadem inter ſe: Ergo ſi Paternitas & Filiatio identificentur realiter cum ſpiratione actiua, erunt idem inter ſe.

Sed ad hoc diximus ſupra cap. 2. hoc principiúm Dialecticæ, intelligendum tantum eſſe de his quæ adæquatè identificantur cum tertio, non verò de his quæ illi inadæquatè tantùm identificantur, vt contingit in propoſito; nam eodem proportionali modo philoſophandum eſt de ſpiratione actiua reſpectu paternitatis & filiationis, quibus communis eſt, ac de eſſentia, quæ tribus perſonis communicatur; vnde ſicut eſſentia inadæquatè tantum identifica-

ficatur tribus perſonis, quia nòn ita identificatur cum vna perſona, vt non identificetur etiam cum alijs; ita ſpiratio actiua inadæquatè tantum paternitati identificatur, quia non ita indentificatur cùm illa, vt non identificetur etiam cum filiatione.

Dices ſecundò, paternitas & ſpiratio actiua ſunt duæ relationes: Ergo & duæ res, ſubindeque realiter inter ſe diſtinguuntur. Conſequentia probatur ex illo communi axiomate, multiplicato inferiori, debet multiplicari ſuperius: Sed res eſt quid ſuperius ad relationem realem: Ergo ſi paternitas & ſpiratio actiua ſint duæ relationes reales, erunt etiam duæ res.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; nam res in vſu communi ſumitur pro entitate, vt eſt à parte rei, relatio vero exprimit purum reſpectum ad aliquid extrinſecum ipſi correlatum; vnde cùm paternitas & ſpiratio non diſtinguantur entitatiuè, non poſſunt dici plura entia vel plures res licet poſſint dici plures rationes, eo quod ſint reſpectus ad diuerſos terminos, Ad axioma vero allegatum dicendum eſt illud ſolum eſſe verum, quando inferius, prout ſubeſt multiplicationi, & eius ſuperius, ſumuntur eodem modo, quod hic non contingit.

Colligitur ſecundò contra Scotum, ſpirationem actiuam non diſtingui formaliter ex natura rei à paternitate & filiatione: alioquin Pater æternus v.g. non eſſet omnino ſimplex, ſed compoſitus ex paternitate & ſpiratione; Sicut enim ex vnione duarum entitatum realiter diſtinctarum, reſultat compoſitio realis en-

titatiua, ita ex vnione modi aut formalitatis realiter diſtinctæ, compoſitio modalis aut formalis exurgit.

Confirmatur: Ex ſententia Scoti ſequeretur quod Perſona Spiritus Sācti ſimplicior eſſet, quam Perſona Patris, aut Filij, quia hæc conſtitueretur ex propria perſonalitate, & ſpiratione actiua formaliter diſtincta; illa ex ſola ſpiratione paſſiua, abſque alia formalitate.

Colligitur tertiò, quod ſicut licet vnum attributum identificetur cum alio, non poteſt tamen dici quod attributum iuſtitiæ v. g. ſit attributum miſericordiæ; ita pariter licèt paternitas & ſpiratio, nec realiter, nec formaliter ex natura rei, ſed virtualitèr tantùm diſtinguantur, tamen dici nequit quod relatio paternitatis ſit relatio ſpirationis; quia quando dicitue relatio explicitè importatur reſpectus ad terminum, qui non eſt idem in paternitate & ſpiratione; prima enim reſpicit filiationem, altera proceſſionem, ſeu ſpirationem paſſiuam.

§. II.

Reſolutio ſecundæ difficultatis.

Pro reſolutione ſecundæ difficultatis, an ſcilicet eſſentia diuina ſit de conceptu quidditatiuo relationum, & è conuerſo relationes de conceptu quidditatiuo eſſentiæ? duo breuiter hìc prænotanda ſunt. Primum eſt, aliqua poſſe realiter inter ſe identificari, & tamen vnum non eſſe de conceptu quidditatiuo alterius, vt patet in homine; in quo ſingularitas à gradu ſpecifico & generico realiter non di-

ſtinguitur, & tamen non eſt de conceptu quidditatiuo ſpeciei, ſed ſe habet vt accidens Logicum vel Metaphyſicum reſpectu illius. Secundum eſt, duobus modis aliquid ad eſſentiam ſeu quidditatem alterius poſſe pertinere, nimirum vt eius conſtitutiuum, ſeu differentiam eſſentialem, quo pacto rationalitas ad eſſentiam hominis pertinet; & vt modum aut terminum intrinſecum, à quo petit eſſentialiter modificari, aut terminari; ſicut modi eſſendi per ſe & in alio, ſe habent reſpectu entis, Certum eſt autem relationes diuinas non eſſe de conceptu quidditatiuo diuinæ naturæ primo modo, tum quia natura diuina metaphyſicè non conſtituitur per relationes, ſed per aliquam perfectionem abſolutam, quæ ſe habet vt radix aliarum perfectionum, nimirum per ipſum intelligere puriſſimum & actualiſſimum, vt tractatu primo oſtendimus. Tum etiam, quia quod hoc modo eſt de conceptu quidditatiuo diuinæ naturæ, dici debet de quocumque illa prædicatur: paternitas autem v. g. non dicitur de quocumque natura diuina prædicatur; natura enim diuina prædicatur de Filio, de quo non dicitur paternitas. Solum ergo difficultas, an relationes ſint de eſſentia & conceptu quidditatiuo Dei, ſecundo modo, nimirum tanquam termini aut modi à quibus eſſentialiter petit modificari & terminari? in cuius reſolutione plures ex Recentioribus exiſtimant, neque eſſentiam eſſe de conceptu quidditatiuo relationum, neque relationes de conceptu quidditatiuo eſſentiæ. Alij cenſent, eſſentiam quidem eſſe de conceptu formali relationum, ſed relationes non eſſe de conceptu

eſſentiæ. Verùm ſententia quæ in Schola D. Thomæ communior eſt, aſſerit eſſentiam eſſe de conceptu relationum, & relationes de conceptu eſſentiæ, Et quidem primum docetur à D.Thoma hic art 2.& infra q.39.art.1.& q.8. de potent. art.2. vbi aſſerit quod ſicut ſe habet eſſe inæherens & accidentale reſpectu relationis creatæ, ita ſe habet eſſe ſubſtantiale diuinum, reſpectu relationis increatæ & diuinæ: Sed eſſe inhærens & accidentale eſt de conceptu formali relationis creatæ, cùm illa ſit eſſentialiter accidens: Ergo eſſe ſubſtantiale diuinum,ſeu ratio ſubſtantiæ diuinæ & increatæ, eſt de conceptu formali relationis diuinæ.

Ratio etiam id ſuadet, etenim eſſentiæ diuinæ, ratione ſuæ infinitatis, competere decet amplitudinem illam quæ conuenit enti, ratione ſuæ tranſcendentiæ: Sed ratio entis, ita tranſcendit ſua inferiora, vt non poſſit ab eis perfectè præſcindi: Ergo & diuina eſſentia ita includitur in relationibus & attributis diuinis,vt ab eis perfectè præſcindi nequeat, ſed facta quacumque intellectus præciſione, ſemper implicitè in eis includatur.

Confirmatur: Paternitas, vt diſtinguitur virtualiter à natura diuina,eſt eſſentialiter ens cùm non ſit parum nihil aut merum ens rationis: Sed non eſt ens creatum, vt patet: Ergo eſt eſſentialiter ens diuinum & increatum,cùm inter ens creatum & increatum nihil poſſit aſſignari medium ſubindeque ratio entis diuini & increati, tam intimè in relationibus diuinis includitur, vt non poſſit ab eis perfectè præſcindi.

Secundum verò, nimirum quod relationes ſint

ſunt de conceptu quidditatiuo Dei, ſaltem tanquam modi & termini, quibus natura diuina eſſentialiter petit modificari, aut terminari, colligitur ex SS. Patribus, ait enim Athanaſius orat. contra Gregal. Sabellij? *Vniuerſa plenitudo & integritas Deitatis eſt Pater & Filius*. Et Cyrill. lib. 2. Theſ. c. 2. *Non poteſt eſſe perfecta Deitas, niſi Filium habeat, & fructum ex ſe proferat*. Et lib. 3. c. 1. *Spiritus Sanctus in ipſo Deo eſſentialiter eſt*. Sentiunt ergo ad plenitudinem, actualitatem, & perfectionem diuinæ eſſentiæ relationes pertinere, tanquam terminos ſuæ fœcunditatis, & modos quibus eſſentialiter petit modificari. Vnde D. Thomas hic quæſt. 27. art. 2. ad 3. ait: *In ipſa perfectione diuini eſſe continetur & Verbum intelligibiliter procedens, & principium Verbi, &c.* Quæ Verba exponens Caietanus aſſerit, quod ſi Deitas pro meritis definiretur, includeret in ſua ratione formali, non ſolùm quid eſt ſapientiæ, iuſtitiæ, miſericordiæ, & reliquorum attributorum; ſed etiam quid eſt paternitatis, filiationis, & ſpirationis.

Ratio etiam id ſuadet, ſi enim admittatur, relationes non eſſe de conceptu ſaltem implicito diuinæ eſſentiæ, illa concipietur vt actualitas per relationes, & in potentia ad illas, & ex illis, & eſſentia fiet aliqua compoſitio, ſaltem per rationem, quod diuinæ actualitati & ſimplicitati prorſus repugnat. Repugnat etiam infinitati eſſendi, quod in ea non importetur implicitè ſaltem, omne ens poſſibile: Ergo relationes ſunt de conceptu quidditatiuo eſſentiæ diuinæ, atque adeò non poſſunt ab eis obiectiuè præſcindi.

Id apertiùs patet in ſententia illorum qui nobiſcum cenſent, eſſentiam diuinam includi eſſentialiter in conceptu relationum;hoc enim ſuppoſito, manifeſtum eſt,etiam relationes includi in conceptu eſſentiæ, & ab ea non poſſe perfectè præſcindi: Quia impoſſibile eſt,duos conceptus obiectiuos ita inter ſe comparari, vt vnus eſſentialiter includatur in alio, quin alius pariter includatur in ipſo. Vnde quia ens tranſcendentaliter includitur in omnibus diſferentijs, illæ pariter implicitè continentur in ipſo, ita vt inter ens & eius differentias, non poſſit fieri perfecta præciſio, vt docent noſtri Thomiſtæ in Metaphyſica. Ratio autem huius doctrinæ eſt, quia abſtractio ſeu præciſio, eſt motus quidam ſeparatiuus: terminus autem ad quem ſeparationis, non poteſt in termino à quo ſeparationis reperiri: Ergo eo ipſo quod vnum in alio eſſentialiter continetur, illud in quo includitur, per rationem ab eo ſeparari aut præſcindi non poteſt.

Confirmatur: Id præſtat perfecta præciſio per conceptus, quod realiter facit realis ſeparatio: Sed impoſſibile eſt, quod vnum ſit realiter perfectè ſeparatum ab altero, quin etiam alterum ſit perfectè ſeparatum ab illo: Ergo etiam repugnabit duos conceptus obiectiuos ita ſe habere, vt vnus perfectè per rationem abſtrahat ab alio, & alius non ſit pariter per rationem perfectè præciſus ab alio.

Obijcies primò: Relationes concipiuntur aduenire Deitati, eamque determinare: Ergo illam in ſuo conceptu includunt.

Reſpondeo relationes quoad relationem explicitam, concipi aduenire Deitati, eamque deter-

determinare, non velle quoad rationem implicitam, & hoc ſufficere vt illa ſit de conceptu quidditatiuo relationum, vt patet in ente; cui ſecundùm rationem adueniunt modi eſſendi per ſe & in alio, illudque per rationem determinant, & tamen ens eſt de conceptu quidditatiuo illorum; quia ſecundùm rationem ſolùm explicitam concipiuntur enti aduenire, illudque per maiorem ſolùm expreſſionem determinare & contrahere.

Obijcies ſecundò: Relationes Perſonas Diuinas conſtituunt: Sed non poſſent eas conſtituere, ſi diuinam eſſentiam in ſuo conceptu includerent: Ergo eam in ſuo conceptu non includunt. Maior patet, minor probatur. Conſtitutiuum non poteſt dicere totum quod eſt in re conſtituta: Atqui ſi relationes in ſe includerent diuinam eſſentiam, dicerent totum quod perſonæ Diuinæ, illæ enim relationem tantùm cum natura diuina important: Ergo non poſſent Perſonas Diuinas conſtituere.

Reſpondeo conceſſa maiore, negando minorem, ad conſtitutionem ſecundùm rationem, ſufficiant duo diſtincta quoad rationem explicitam: Vnde ad probationem minoris, diſtinguo maiorem: Conſtitutiuum non poteſt dicere totum quod eſt in re conſtituta, explicitè concedo: implicitè nego. Nam modus eſſendi per ſe conſtituit ens in ratione ſubſtantiæ, & tamen rationem entis in ſuo conceptu implicitè includit. Cur ergo ſimiliter paternitas v. g. non poterit Perſonam Patris conſtituere, quamuis implicitè diuinam eſſentiam includat, & conſequenter implicitè dicat totum quod explicitè in Perſona Patris importatur;

Obij-

Obijcies tertiò: Si diuina eſſentia de Paternitate prædicetur eſſentialiter, de illa etiam prædicatur eſſentialiter quod ſit communicabilis tribus Perſonis: Sed hoc repugnat, cùm incommunicabilitas ſit de ratione Paternitatis: Ergo & illud. Sequela maioris probatur: De quo prædicatur eſſentialitet diuina eſſentia, prædicatur etiam omne prædicatur illi eſſentiale: Sed eſſe communicabilem tribus perſonis, eſt prædicatum eſſentiale diuinæ eſſentiæ: Ergo ſi diuina eſſentia de Paternitate prædicetur eſſentialiter, de illa etiam prædicabitur eſſentialiter quod ſit communicabilis tribus Perſonis.

Reſpondeo negando ſequelam maioris, & ad eius probationem diſtinguo maiorem: De quo prædicatur eſſentialiter diuina eſſentia, prædicatur etiàm omne prædicatum illi eſſentiale, vel abſolutè, vel cum addito, concedo maiorem. Abſolutè ſemper, nego maiorem, & ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Itaque de paternitate non poteſt abſolutè & ſine addito dici quod ſit communicabilis Filio, bene tamen cum addito, & cum ſpecificatione eſſentiæ. Vnde licet hæc propoſitio ſit falſa: *Paternitas eſt communicabilis Filio*: Hæc tamen eſt vera *Paternitas eſt eſſentia diuina communicabilis Filio.*

Obijcies quartò contra ſecundam partem noſtræ ſententiæ, quæ aſſerit relationes eſſe de conceptu quidditatiuo diuinæ naturæ: Quidquid prædicatur eſſentialiter de diuinitate, prædicatur etiam eſſentialiter de ſingulis Perſonis Diuinis: Sed de Patre non prædicatur eſſentialiter filiatio, neque de Filio

pater:

paternitas: Ergo paternitas & filiatio non ſunt de eſſentia diuinitatis.

Reſpondeo primò, diſtinguendo maiorem: Quidquid eſſentialiter prædicatur de diuina natura, prædicatur etiam eſſentialiter de ſingulis Perſonis Diuinis: Si de ea prædicetur eſſentialiter, vt conſtitutiuum eius metaphyſicum, vel vt eius prædicatum eſſentiale, eo modo quo attributa de illa prædicantur, concedo maiorem. Si de ea prædicetur eſſentialiter, tanquam modus inadæquatus diuinæ naturæ, eam eſſentialiter terminans aut modificans, nego maiorem. Paternitas autem & Filiatio, nec ſunt prædicata quidditatiua diuinæ naturæ, nec ad metaphyſicam eius conſtitutionem pertinent, ſed ſolum ſunt modi quidam inadæquati, à quibus eſſentia diuina, ob ſuam fœcunditatem, amplitudinem, & eminentiam, petit eſſentialiter modificari & terminari.

Secundò reſponderi poteſt, diſtinguendo aliter eandem maiorem: Quidquid eſſentialiter prædicatûr de diuinitate, prædicatur etiam eſſentialiter de ſingulis perſonis: vel abſolutè, vel cum reduplicatione eſſentiæ, concedo maiorem. Abſolutè ſemper, nego maiorem. Similiter diſtinguo minorem: De Patre non prædicatur filiatio, abſolutè, concedo minorem: Cum reduplicatione eſſentiæ, nego minorem & conſequentiam. Solutio patet ex ſupra dictis: Sicut enim hæc propoſitio: *Paternitas eſt communicabilis*, abſolutè concedi non poteſt, bene tamen cum addito, & ſpecificata eſſentia ex parte ſubiecti, dicendo ſcilicet: *Paternitas eſt eſſentia diuina pluribus communicabilis*, Ita etiam iſta; *Paternitas eſt filia-*

tio,

ſis, abſolutè concedenda non eſt, bene tamen iſta: *Paternitas eſt eſſentia, quæ filiatio eſſentialiter eſt.*

Obijcies quintò: Pater communicat Filio totam eſſentiam, & tamen non communicat illi paternitatem: Ergo paternitas ad eſſentiam diuinitati non pertinet.

Confirmatur: ſi paternitas eſſet de diuinitatis eſſentia, Filius non eſſet perfectus & integer Deus, quia illi deeſſet aliquid ad eſſentiã diuinitatis pertinens, nempe ipſa paternitas.

Reſpondeo primò, hæc argumenta ſoluenda eſſe ab Aduerſarijs, cùm eadem ratio ſit de incluſione identica, ac de incluſione eſſentiali; incluſio enim eſſentialis non addit maiorem incluſionem à parte rei, quam dicat ipſa incluſio identica; niſi quod incluſio eſſentialis, præter incluſionem identicam, addit etiam incluſionem obiectiuam, in ordine ad intellectum concipientem. Cæterùm tota difficultas eſt de incluſione identica, quæ eadem eſt in vtraque ſententia.

Reſpondeo ſecundò, Patrem communicare Filio totam eſſentiam, non tamen totaliter, quia licet ei communicet conſtitutiuum Deitatis in eſſe naturæ, & omnia attributa, & prædicata eſſentialia, non tamen omnem modum eſſentialem. Ex quo ſolùm ſequitur, paternitatem non pertinere ad eſſentiam Diuinitatis, vt conſtitutiuum eius metaphyſicum, vel vt prædicatum eſſentiale; non tamen eam non pertinere ad eſſentiam illius, tanquam modum eſſentialem.

Ad confirmationem verò reſpondeo primò, negando abſolutè maiorem, tum quia relatio-

nes

nes non addunt perfectiones ad eſſentiam diuinam vt dicemus Paragrapho ſequenti, vnde ex eo quod ſingulis perſonis non competant, non ſequitur quod quælibet perſona non ſit integer Deus, integritate perfectionis: Tum etiam, quia omnis modus eſſentialis diuinitati, ſingulis perſonis non debetur. Vel ſecundò, maioris claritatis gratia, diſtinguo eandem maiorem: Filius non eſſet perfectus, & integer Deus, integritate prædicatorum eſſentialium ſibi debita, nego maiorem. Integritate modorum eſſentialium, qui Diuinitati debentur, & non ſingulis Perſonis, concedo maiorem.

Ex his facile intelliges & explicabis aliqua teſtimonia SS. Patrum, quibus aſſerunt, Trinitatem non dici ſubſtantialiter de Deo, & relationes non prædicari de Deo ſecundùm ſubſtantiam; nam ſolùm intendunt Trinitatem, vel relationes diuinas, non prædicari de Deo eſſentialiter per modum conſtitutiui, vel per modum prædicati eſſentialis, qualiter attributa de Deo enuntiantur; non negant tamen de Deo dici eſſentialiter per modum terminationis, aut modi eſſentialis. Similiter quando D. Thomas quæſt. 8. de potentia art. 2. ad 6. docuit prædicationem iſtam, *Deus eſt Pater*, non eſſe formalem, ſed identicam, ſolùm voluit, eam non eſſe formalem, formalitate conſtitutionis & expreſſionis, non autem negare intendit, eam eſſe formalem, formalitate incluſionis, & terminationis.

§. III.

§. III.

Reſolutio tertiæ difficultatis.

Tertia difficultas eſt, an ſicut attributa addunt ad eſſentiam perfectionem aliquam abſolutam, virtualiter diſtinctam à perfectione eſſentiæ, ita pariter relationes præter abſolutam perfectionem eſſentiæ, quam imbibunt, & tranſcendentaliter includunt, ratione conceptus relatiui, & vt ſunt puri reſpectus ad terminum, vel, vt alij loquuntur, ſecundùm rationem *Ad*, explicent & dicant perfectionem aliquam relatiuam, virtualiter diſtinctam à perfectione eſſentiæ, vel ſolùm abſoluta eſſentiæ perfectione gaudeant?

Hæc quæſtio problematica eſt in Schola Thomiſtarum, alijs affirmantibus, alijs negantibus dari in perſonis diuinis, huiuſmodi perfectiones relatiuas. Sententia tamen negans videtur probabilior, & conformior principijs doctrinæ D. Thomæ, qui hìc art. 1. hoc diſcrimen inter relationem & alia prædicamenta conſtituit, quod alia prædicamenta reſpiciunt ſubiectum ratione ſui, in illo ſiſtendo, & ponendo in illo aliquid per quod ſubiectum ſe habet ad ſe, & non ad aliud; vt patet in quantitate, quæ ſecundùm propriam rationem ponit in ſubſtantia extenſionem partium, per quam illam perficit in ſe & ad ſe: Relatio verò ſecundùm propriam rationem in generis, non reſpicit ſubiectum, ratione ſui, & ſiſtendo in illo; ſeu ponendo in illo aliquid, per quod ſit tale in ſe & ad ſe, ſed ordinando illud ad

terminum, & ratione ipſius termini.

Ex qua doctrina Angelici Præceptoris, hoc poteſt confici argumentum: Ratio perfectionis debet ſumi per reſpectum ad ſubiectum inſpectum ratione ſui, quia debet reſpicere ſubiectum perfectibile, per commenſurationem cum illo: At relatio nullum ratione ſui peculiare ſubiectum reſpicit, in illo ſiſtendo, ſed ratione ſui termini ſeu correlatiui, cum eo ipſo quod conceptus aliquis relatiuus ſit, etſi ſubiectum reſpiciat, debeat illud reſpicere, ordinando illud ad terminum, & ratione ipſius termini: ergo nulla relatio, ex vi proprij conceptus relatiui, explicat vel dicit perfectionem & conſequenter relationes diuinæ non addunt perfectionem relatiuam ad eſſentiam.

Reſpondet quidam recentior Thomiſta, quod licet perfectio abſoluta reſpiciat ſubiectum perfectibile ratione ſui, tamen perfectio relatiua reſpicit ſubiectum perfectibile in ordine ad aliud, vt patet (inquit) in potentijs & habitibus, quibus homo perficitur in ordine ad obiectum externum.

Sed contra: quamuis aliquid poſſit reſpicere ſubiectum perfectibile in ordine ad aliud, quando nimirum dicit ſolùm ordinem tranſcendentale ad illud, vt conſtat in exemplo adducto de potentijs & habitibus, non tamen quando eſt purus reſpectus, & reſpicit aliud ſub ratione puri termini, vt contingit in propoſito: Intantum enim aliquid eſt bonum & perfectum, inquantum eſt in actu exiſtentiæ, vel ad illam ordinem dicit, vt docet S. Thomas ſupra quæſt. 4. art. 5. & quæſt. 5. art. 1. purus autem reſpectus ad terminum, non poteſt ab

illo,

illo, vel ex ordine ad illud, habere exiſtentiam; quia illud quod tribuit exiſtentiam relationi, debet aliquam actiuitatem habere, vel ſaltem aliquam cauſalitatem erga illam exercere: Terminus autem relationis, cùm habeat ſolùm terminare, & rationem puri termini exerceat, omni actualitate caret, & nullam cauſalitatem erga illam exercet.

Ex hoc formari poteſt ſecunda ratio pro noſtra ſententia: Ratio enim bonitatis & perfectionis ſumitur ex ordine ad eſſe: Sed relationes diuinæ, ſecundùm conceptum relatiuum, & vt ſunt puri reſpectus ad terminum, non exprimunt ordinem ad eſſe, ſed ſolùm ratione eſſentiæ diuinæ, quam includunt: vnde S. Thomas quæſt. 2. de potentia art 2. ait quod *relatio inquantum eſt relatio, non habet quod ſit aliquid ſed ſolùm quod ſit ad aliquid*: Ergo relationes diuinæ, ſecundùm conceptum relatiuum, & vt ſunt puri reſpectus ad terminum, nullam dicunt perfectionem relatiuam, ſed gaudent ſolùm bonitate infinita diuinæ eſſentiæ, in eis tranſcendentaliter incluſæ.

Ex quo intelliges notabile diſcrimen quod inter relationes & attributa verſatur: cùm enim attributa reſpiciant eſſentiam ratione ſui, illamque perficiant in ſe, & non in ordine ad aliud quod habeat rationem puri termini, ei addunt perfectionem aliquam virtualiter & ratione diſtinctam: relationes verò ex propria ratione explicita, non reſpiciunt diuinam eſſentiam, ſed terminum illis correlatum, ſubindeque diuinæ eſſentiæ non addunt aliquam perfectionem virtualiter diſtinctam, ſed tantum purum reſpectum, à perfectione vel im-

perfectione abſtrahentem. Vnde Auguſtinus lib. 7. de Trinitate cap. 1. & 6. ait, *Bonitatem & magnitudinem perfectionis in diuinis, non relatiuè, ſed ad ſe dici*. Et in quæſtiunculis de Trinit. in principio docet tres perſonas, nec tres perſonas, nec tres magnos, nec tres bonos dici poſſe, *quia magnus & bonus ſubſtantialia nomina ſunt, & ad ſe dicuntur*. Ex quibus locis duplex poteſt deſumi argumentum in fauorem noſtræ ſententiæ. Primum eſt: Relationes ad eſſentiam nihil addunt abſolutum, ratione ab illis diſtinctum: Sed ex Auguſtino ratio perfectionis in Deo, non relatiuè, ſed abſolutè dicitur: Ergo relationes non addunt perfectionem ad eſſentiam, ratione ab illis diſtinctam. Secundum eſt, ſi bonitas realiter multiplicaretur in Perſonis Diuinis, illæ poſſent dici tres boni, non ſolum adiectiuè, ſed etiam ſubſtantiuè, quia ſignificatum tam materiale quam formale huius nominis bonus multiplicaretur: Sed ex Auguſtino relato tres perſonæ diuinæ non poſſunt dici tres boni, ſicut nec tres magni ſubſtantiuè: Ergo ſicut magnitudo non multiplicatur in Perſonis Diuinis, ita nec bonitas nec perfectio.

Addo quod idem Auguſtinus lib. 15. de Trinit. cap. 3. ita docet perfectionem in diuinis dici ad ſe, vt neget Patrem eſſe quid maius Filio, aut vtrumque ſimul eſſe quid maius Spiritu Sancto, & tres perſonas eſſe quid maius & perfectius, quam vnam tantum. Verba eius ſunt: *Clarum eſt, non ſolùm Patrem Filio non eſſe maiorem, ſed nec ambos ſimul aliquid maius eſſe, quam ſolum Spiritum Sanctum, nec quoslibet duos in eadem Trinitate maius eſſe*

aliquid

aliquid quam vnum, nec omnes ſimul tres, maius aliquid eſſe, quam ſingulos. At ſi quilibet illorum gauderet perfectione relatiua, diuerſa à perfectione relatiua alterius, ſe haberet reſpectu illius, vt excedens & exceſſum; cùm teſte Philoſopho, ſpecies ſint ſicut numeri, inter quos cum eſſentiali differentia æqualitas numerica intercedere nequit: Ergo hoc ipſo æquales eſſe non poſſent, nec ſumma Filij cum Patre in perfectione æqualitas ſubſiſtere, & multominus æqualitas Spiritus Sancti cum Patre & Filio, cum enim in Patre & Filio ſint duæ relationes, & in Spiritu Sancto vna tantum, plures eſſent perfectiones relatiuæ in Patre & Filio, quam in Spiritu Sancto. Item tres Perſonæ Sanctiſſimæ Trinitatis eſſent quid maius & perfectius, ſaltem extenſiuè, quàm vna tantum: Ergo non ſunt admittendæ in Perſonis diuinis perfectiones relatiuæ, ſpecie inter ſe diuerſæ; ſicut ipſæ relationes in ratione relationis, ſpecie inter ſe differunt, cum reſpiciant terminos, in ratione termini & correlatiui, ſpecie inter ſe diuerſos.

Nec valet communis reſponſio Aduerſariorum, qui dicunt non ſequi illa inconuenientia ex ipſorum ſententia, quia etſi perfectio relatiua vnius perſonæ non ſit in alia formaliter, eſt tamen in illa eminenter, ratione eſſentiæ, & etiam aliquo modo formaliter per circuminſeſſionem, & reciprocam vnius in alia exiſtentiam. NOn valet inquam: Tum quia ens ſummè perfectum, debet continere perfectiſſimo modo perfectionem ſimpliciter ſimplicem, de cuius conceptu imperfectio non eſt: modus autem continendi formaliter eminenter, per-

determinare, non velle quoad rationem implicitam, & hoc ſufficere vt illa ſit de conceptu quidditatiuo relationum, vt patet in ente; cui ſecundùm rationem adueniunt modi eſſendi per ſe & in alio, illudque per rationem determinant, & tamen ens eſt de conceptu quidditatiuo illorum; quia ſecundùm rationem ſolùm explicitam concipiuntur enti aduenire, illudque per maiorem ſolùm expreſſionem determinare & contrahere.

Obijcies ſecundò: Relationes Perſonas Diuinas conſtituunt: Sed non poſſent eas conſtituere, ſi diuinam eſſentiam in ſuo conceptu includerent: Ergo eam in ſuo conceptu non includunt. Maior patet, minor probatur. Conſtitutiuum non poteſt dicere totum quod eſt in re conſtituta: Atqui ſi relationes in ſe includerent diuinam eſſentiam, dicerent totum quod perſonæ Diuinæ, illæ enim relationem tantùm cum natura diuina important: Ergo non poſſent Perſonas Diuinas conſtituere.

Reſpondeo conceſſa maiore, negando minorem, ad conſtitutionem ſecundùm rationem, ſufficiant duo diſtincta quoad rationem explicitam. Vnde ad probationem minoris, diſtinguo maiorem: Conſtitutiuum non poteſt dicere totum quod eſt in re conſtituta, explicitè concedo: implicitè nego. Nam modus eſſendi per ſe conſtituit ens in ratione ſubſtantiæ, & tamen rationem entis in ſuo conceptu implicitè includit. Cur ergo ſimiliter paternitas v. g. non poterit Perſonam Patris conſtituere, quamuis implicitè diuinam eſſentiam includat, & conſequenter implicitè dicat totum quod explicitè in Perſona Patris importatur;

Obij-

Obijcies tertiò: Si diuina eſſentia de Paternitate prædicetur eſſentialiter, de illa etiam prædicatur eſſentialiter quod ſit communicabilis tribus Perſonis: Sed hoc repugnat, cùm incommunicabilitas ſit de ratione Paternitatis: Ergo & illud. Sequela maioris probatur: De quo prædicatur eſſentialiter diuina eſſentia, prædicatur etiam omne prædicatum illi eſſentiale: Sed eſſe communicabilem tribus perſonis, eſt prædicatum eſſentiale diuinæ eſſentiæ: Ergo ſi diuina eſſentia de Paternitate prædicetur eſſentialiter, de illa etiam prædicabitur eſſentialiter quod ſit communicabilis tribus Perſonis.

Reſpondeo negando ſequelam maioris, & ad eius probationem diſtinguo maiorem: De quo prædicatur eſſentialiter diuina eſſentia, prædicatur etiàm omne prædicatum illi eſſentiale, vel abſolutè, vel cum addito, concedo maiorem. Abſolutè ſemper, nego maiorem, & ſub eadem diſtinctione minoris, nego conſequentiam. Itaque de paternitate non poteſt abſolutè & ſine addito dici quod ſit communicabilis Filio, bene tamen cum addito, & cum ſpecificatione eſſentiæ. Vnde licet hæc propoſitio ſit falſa: *Paternitas eſt communicabilis Filio*: Hæc tamen eſt vera *Paternitas eſt eſſentia diuina communicabilis Filio.*

Obijcies quartò contra ſecundam partem noſtræ ſententiæ, quæ aſſerit relationes eſſe de conceptu quidditatiuo diuinæ naturæ: Quidquid prædicatur eſſentialiter de diuinitate, prædicatur etiam eſſentialiter de ſingulis Perſonis Diuinis: Sed de Patre non prædicatur eſſentialiter filiatio, neque de Filio

pater

paternitas : Ergo paternitas & filiatio non ſunt de eſſentia diuinitatis.

Reſpondeo primò, diſtinguendo maiorem: Quidquid eſſentialiter prædicatur de diuina natura, prædicatur etiam eſſentialiter de ſingulis Perſonis Diuinis: Si de ea prædicetur eſſentialiter, vt conſtitutiuum eius metaphyſicum, vel vt eius prædicatum eſſentiale, eo modo quo attributa de illa prædicantur, concedo maiorem. Si de ea prædicetur eſſentialiter, tanquam modus inadæquatus diuinæ naturæ, eam eſſentialiter terminans aut modificans, nego maiorem. Paternitas autem & Filiatio, nec ſunt prædicata quidditatiua diuinæ naturæ, nec ad metaphyſicam eius conſtitutionem pertinent, ſed ſolum ſunt modi quidam inadæquati, à quibus eſſentia diuina, ob ſuam fœcunditatem, amplitudinem, & eminentiam, petit eſſentialiter modificari & terminari.

Secundò reſponderi poteſt, diſtinguendo aliter eandem maiorem: Quidquid eſſentialiter prædicatur de diuinitate, prædicatur etiam eſſentialiter de ſingulis perſonis: vel abſolutè, vel cum reduplicatione eſſentiæ, concedo maiorem. Abſolutè ſemper, nego maiorem. Similiter diſtinguo minorem: De Patre non prædicatur filiatio, abſolutè, concedo minorem: Cum reduplicatione eſſentiæ, nego minorem & conſequentiam. Solutio patet ex ſupra dictis: Sicut enim hæc propoſitio: *Paternitas eſt communicabilis*, abſolutè concedi non poteſt, bene tamen cum addito, & ſpecificata eſſentia ex parte ſubiecti, dicendo ſcilicet: *Paternitas eſt eſſentia diuina pluribus communicabilis*. Ita etiam iſta; *Paternitas eſt filiatio*,

ta, abſolutè concedenda non eſt, bene tamen iſta: *Paternitas eſt eſſentia, quæ filiatio eſſentialiter eſt.*

Obijcies quintò: Pater communicat Filio totam eſſentiam, & tamen non communicat illi paternitatem: Ergo paternitas ad eſſentiam diuinitati non pertinet.

Confirmatur: ſi paternitas eſſet de diuinitatis eſſentia, Filius non eſſet perfectus & integer Deus, quia illi deeſſet aliquid ad eſſentiã diuinitatis pertinens, nempe ipſa paternitas.

Reſpondeo primò, hæc argumenta ſoluenda eſſe ab Aduerſarijs, cùm eadem ratio ſit de incluſione identica, ac de incluſione eſſentiali; incluſio enim eſſentialis non addit maiorem incluſionem à parte rei, quam dicat ipſa incluſio identica; niſi quod incluſio eſſentialis, præter incluſionem identicam, addit etiam incluſionem obiectiuam, in ordine ad intellectum concipientem. Cæterùm tota difficultas eſt de incluſione identica, quæ eadem eſt in vtraque ſententia.

Reſpondeo ſecundò, Patrem communicare Filio totam eſſentiam, non tamen totaliter, quia licet ei communicet conſtitutiuum Deitatis in eſſe naturæ, & omnia attributa, & prædicata eſſentialia, non tamen omnem modum eſſentialem. Ex quo ſolùm ſequitur, paternitatem non pertinere ad eſſentiam Diuinitatis, vt conſtitutiuum eius metaphyſicum, vel vt prædicatum eſſentiale; non tamen eam non pertinere ad eſſentiam illius, tanquam modum eſſentialem.

Ad confirmationem verò reſpondeo primò, negando abſolutè maiorem, tum quia relatio-

nes

nes non addunt perfectiones ad eſſentiam diuinam vt dicemus Paragrapho ſequenti, vnde ex eo quod ſingulis perſonis non competant, non ſequitur quod quælibet perſona non ſit integer Deus, integritate perfectionis: Tum etiam, quia omnis modus eſſentialis diuinitati, ſingulis perſonis non debetur. Vel ſecundò, maioris claritatis gratia, diſtinguo eandem maiorem: Filius non eſſet perfectus, & integer Deus, integritate prædicatorum eſſentialium ſibi debita, nego maiorem. Integritate modorum eſſentialium, qui Diuinitati debentur, & non ſingulis Perſonis, concedo maiorem.

Ex his facile intelliges & explicabis aliqua teſtimonia SS. Patrum, quibus aſſerunt, Trinitatem non dici ſubſtantialiter de Deo, & relationes non prædicari de Deo ſecundùm ſubſtantiam; nam ſolùm intendunt Trinitatem, vel relationes diuinas, non prædicari de Deo eſſentialiter per modum conſtitutiui, vel per modum prædicati eſſentialis, qualiter attributa de Deo enuntiantur; non negant tamen de Deo dici eſſentialiter per modum terminationis, aut modi eſſentialis. Similiter quando D. Thomas quæſt. 8. de potentia art. 2. ad 6. docuit prædicationem iſtam, *Deus eſt Pater*, non eſſe formalem, ſed identicam, ſolùm voluit, eam non eſſe formalem, formalitate conſtitutionis & expreſſionis, non autem negare intendit, eam eſſe formalem, formalitate incluſionis, & terminationis.

§. III.

§. III.

Reſolutio tertiæ difficultatis.

Tertia difficultas eſt, an ſicut attributa addunt ad eſſentiam perfectionem aliquam abſolutam, virtualiter diſtinctam à perfectione eſſentiæ, ita pariter relationes præter abſolutam perfectionem eſſentiæ, quam imbibunt, & tranſcendentaliter includunt, ratione conceptus relatiui, & vt ſunt puri reſpectus ad terminum, vel, vt alij loquuntur, ſecundùm rationem *Ad*, explicent & dicant perfectionem aliquam relatiuam, virtualiter diſtinctam à perfectione eſſentiæ, vel ſolùm abſoluta eſſentiæ perfectione gaudeant?

Hæc quæſtio problematica eſt in Schola Thomiſtarum, alijs affirmantibus, alijs negantibus dari in perſonis diuinis, huiuſmodi perfectiones relatiuas. Sententia tamen negans videtur probabilior, & conformior principijs doctrinæ D.Thomæ, qui hic art. 1. hoc diſcrimen inter relationem & alia prædicamenta conſtituit, quod alia prædicamenta reſpiciunt ſubiectum ratione ſui, in illo ſiſtendo, & ponendo in illo aliquid per quod ſubiectum ſe habet ad ſe, & non ad aliud; vt patet in quantitate, quæ ſecundùm propriam rationem ponit in ſubſtantia extenſionem partium, per quam illam perficit in ſe & ad ſe: Relatio verò ſecundùm propriam rationem in generis, non reſpicit ſubiectum, ratione ſui, & ſiſtendo in illo; ſeu ponendo in illo aliquid, per quod ſit tale in ſe & ad ſe, ſed ordinando illud ad ter-

terminum, & ratione ipſius termini.

Ex qua doctrina Angelici Præceptoris, hoc poteſt confici argumentum: Ratio perfectionis debet ſumi per reſpectum ad ſubiectum inſpectum ratione ſui, quia debet reſpicere ſubiectum perfectibile, per commenſurationem cum illo: At relatio nullum ratione ſui peculiare ſubiectum reſpicit, in illo ſiſtendo, ſed ratione ſui termini ſeu correlatiui, cum eo ipſo quod conceptus aliquis relatiuus ſit, etſi ſubiectum reſpiciat, debeat illud reſpicere, ordinando illud ad terminum, & ratione ipſius termini: ergo nulla relatio, ex vi proprij conceptus relatiui, explicat vel dicit perfectionem & conſequenter relationes diuinæ non addunt perfectionem relatiuam ad eſſentiam.

Reſpondet quidam recentior Thomiſta, quod licet perfectio abſoluta reſpiciat ſubiectum perfectibile ratione ſui, tamen perfectio relatiua reſpicit ſubiectum perfectibile in ordine ad aliud, vt patet (inquit) in potentijs & habitibus, quibus homo perficitur in ordine ad obiectum externum.

Sed contra: quamuis aliquid poſſit reſpicere ſubiectum perfectibile in ordine ad aliud, quando nimirum dicit ſolùm ordinem tranſcendentale ad illud, vt conſtat in exemplo adducto de potentijs & habitibus, non tamen quando eſt purus reſpectus, & reſpicit aliud ſub ratione puri termini, vt contingit in propoſito: Intantum enim aliquid eſt bonum & perfectum, inquantum eſt in actu exiſtentiæ, vel ad illam ordinem dicit, vt docet S. Thomas ſupra quæſt. 4. art. 5. & quæſt. 5. art. 1. purus autem reſpectus ad terminum, non poteſt ab illo,

illo, vel ex ordine ad illud, habere exiſtentiam; quia illud quod tribuit exiſtentiam relationi, debet aliquam actiuitatem habere, vel ſaltem aliquam cauſalitatem erga illam exercere: Terminus autem relationis, cùm habeat ſolùm terminare, & rationem puri termini exerceat, omni actualitate caret, & nullam cauſalitatem erga illam exercet.

Ex hoc formari poteſt ſecunda ratio pro noſtra ſententia: Ratio enim bonitatis & perfectionis ſumitur ex ordine ad eſſe: Sed relationes diuinæ, ſecundùm conceptum relatiuum, & vt ſunt puri reſpectus ad terminum, non exprimunt ordinem ad eſſe, ſed ſolùm ratione eſſentiæ diuinæ, quam includunt: vnde S. Thomas quæſt. 2. de potentia art 2. ait quod *relatio inquantum eſt relatio, non habet quod ſit aliquid ſed ſolùm quod ſit ad aliquid*: Ergo relationes diuinæ, ſecundùm conceptum relatiuum, & vt ſunt puri reſpectus ad terminum, nullam dicunt perfectionem relatiuam, ſed gaudent ſolùm bonitate infinita diuinæ eſſentiæ, in eis tranſcendentaliter incluſæ.

Ex quo intelliges notabile diſcrimen quod inter relationes & attributa verſatur: cùm enim attributa reſpiciant eſſentiam ratione ſui, illamque perficiant in ſe, & non in ordine ad aliud quod habeat rationem puri termini, ei addunt perfectionem aliquam virtualiter & ratione diſtinctam: relationes verò ex propria ratione explicita, non reſpiciunt diuinam eſſentiam, ſed terminum illis correlatum, ſubindeque diuinæ eſſentiæ non addunt aliquam perfectionem virtualiter diſtinctam, ſed tantum purum reſpectum, à perfectione vel im-

per-

perfectione abſtrahentem. Vnde Auguſtinus lib. 7. de Trinitate cap. 1. & 6. ait, *Bonitatem & magnitudinem perfectionis in diuinis, non relatiuè, ſed ad ſe dici.* Et in quæſtiunculis de Trinit. in principio docet tres perſonas, nec tres perſonas, nec tres magnos, nec tres bonos dici poſſe, *quia magnus & bonus ſubſtantialia nomina ſunt, & ad ſe dicuntur.* Ex quibus locis duplex poteſt deſumi argumentum in fauorem noſtræ ſententiæ. Primum eſt: Relationes ad eſſentiam nihil addunt abſolutum, ratione ab illis diſtinctum: Sed ex Auguſtino ratio perfectionis in Deo, non relatiuè, ſed abſolutè dicitur: Ergo relationes non addunt perfectionem ad eſſentiam, ratione ab illis diſtinctam. Secundum eſt, ſi bonitas realiter multiplicaretur in Perſonis Diuinis, illæ poſſent dici tres boni, non ſolum adiectiuè, ſed etiam ſubſtantiuè, quia ſignificatum tam materiale quam formale huius nominis bonus multiplicaretur: Sed ex Auguſtino relato tres perſonæ diuinæ non poſſunt dici tres boni, ſicut nec tres magni ſubſtantiuè: Ergo ſicut magnitudo non multiplicatur in Perſonis Diuinis, ita nec bonitas nec perfectio.

Addo quod idem Auguſtinus lib. 15. de Trinit. cap. 3. ita docet perfectionem in diuinis dici ad ſe, vt neget Patrem eſſe quid maius Filio, aut vtrumque ſimul eſſe quid maius Spiritu Sancto, & tres perſonas eſſe quid maius & perfectius, quam vnam tantum. Verba eius ſunt: *Clarum eſt, non ſolùm Patrem Filio non eſſe maiorem, ſed nec ambos ſimul aliquid maius eſſe, quam ſolum Spiritum Sanctum, nec quoslibet duos in eadem Trinitate maius eſſe*

aliquid

aliquid quam vnum, nec omnes ſimul tres, maius aliquid eſſe, quam ſingulos. At ſi quilibet illorum gauderet perfectione relatiua, diuerſa à perfectione relatiua alterius, ſe haberet reſpectu illius, vt excedens & exceſſum; cùm teſte Philoſopho, ſpecies ſint ſicut numeri, inter quos cum eſſentiali differentia æqualitas numerica intercedere nequit: Ergo hoc ipſo æquales eſſe non poſſent, nec ſumma Filij cum Patre in perfectione æqualitas ſubſiſtere, & multominus æqualitas Spiritus Sancti cum Patre & Filio, cum enim in Patre & Filio ſint duæ relationes, & in Spiritu Sancto vna tantum, plures eſſent perfectiones relatiuæ in Patre & Filio, quam in Spiritu Sancto. Item tres Perſonæ Sanctiſſimæ Trinitatis eſſent quid maius & perfectius, ſaltem extenſiuè, quàm vna tantum: Ergo non ſunt admittendæ in Perſonis diuinis perfectiones relatiuæ, ſpecie inter ſe diuerſæ; ſicut ipſæ relationes in ratione relationis, ſpecie inter ſe differunt, cum reſpiciant terminos, in ratione termini & correlatiui, ſpecie inter ſe diuerſos.

Nec valet communis reſponſio Aduerſariorum, qui dicunt non ſequi illa inconuenientia ex ipſorum ſententia, quia etſi perfectio relatiua vnius perſonæ non ſit in alia formaliter, eſt tamen in illa eminenter, ratione eſſentiæ, & etiam aliquo modo formaliter per circuminſeſſionem, & reciprocam vnius in alia exiſtentiam. Non valet inquam: Tum quia ens ſummè perfectum, debet continere perfectiſſimo modo perfectionem ſimpliciter ſimplicem, de cuius conceptu imperfectio non eſt: modus autem continendi formaliter eminenter, per-

fectior eſt, quam modus continendi ſolum eminenter. Tum etiam, quia eſto paternitas ſit in Filio per circuminſeſſionem, non tamen perficit illum formaliter, alioquin illum patrem conſtitueret: Ergo vterque modùs habendi perfectionem relatiuam paternitatis non eſt ſufficiens vt in Filio ſaluetur ratio ſummè perfecti, & perfecta eius cum Patre æqualitas.

Obijciunt in primis aduerſarij plura SS. Patrum teſtimonia, quibus aſſerunt myſterium Trinitatis, quod per relationes conſtituitur, dicere ſummam & infinitam perfectionem in Deo: Ex quo inferunt, relationes ſpecialem afferre perfectionem in Deo. Verùm hæc illatio & conſequentia non valet: Myſterium enim Trinitatis infinitam perfectionem importat ex duplici capite, nempe ex eſſentia diuina, quæ ratione ſuæ infinitæ perfectionis & fœcunditatis, petit ſe communicare ad intra tribus perſonis; & ex parte relationum, non quod illæ perfectionem relatiuam addant eſſentiæ, ſed quia petunt imbibere eſſentiam diuinam per modum tranſcendentis, à qua infinitam perfectionem recipiunt. Sicut ergo ex defectu poſſibilitatis creaturarum, infertur à poſteriori, & per locum extrinſecum, deſtructio diuinæ omnipotentiæ; ita pariter SS. Patres, ex negatione proceſſionum & relationum in Deo, rectè colligunt arguitiuè, & à poſteriori, Deum non fore perfectum, ſi in eo non eſſet proceſſio Verbi & amoris, & ſi per impoſſibile paternitate & filiatione careret. Ex quo facilè intelliges, quod quando Sanctus Thomas quæſt. 8. de potentia art. 1. ad 1. ait;

Diui-

Diuina eſſentia, quia comprahendit omnium generum perfectiones, nihil prohibet relationem in ea inueniri, non intendit relationem ſpecialem ſecum afferre perfectionem, virtualiter diſtinctam à perfectione eſſentiæ, ſed tantum diuinam eſſentiam, ratione ſuæ infinitæ perfectionis, non excludere à ſe relationes, ſed potius eas exigere, vt terminos ſuæ fœcunditatis, illamque non fore perfectam, ſi careret relationibus & perſonis, quibus ſe diffunderet, & infinitam ſuam perfectionem communicaret.

Obijciunt ſecundò: ſubſiſtentia Verbi, vt virtualiter ab eſſentia diſtincta, terminat naturam humanam, eamque infinitè amatur à Deo, & adorari debet adoratione latriæ: Ergo vt ſic dicit perfectionem.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, diſtinguendo conſequens: Ergo vt ſic dicit perfectionem relatiuam, & virtualiter diſtinctam à perfectione eſſentiæ nego: abſolutam, & indiſtinctam à perfectione eſſentiæ, concedo. Non negamus ergo relationes diuinas, vt virtualiter ab eſſentia diſtinctas, dicere perfectionem, cum enim diſtinctio virtualis relationum ab eſſentia, non ſit diſtinctio rationis per modum excludentis & excluſi, vt Paragrapho præcedenti oſtendimus, relationes diuinæ, etiam vt virtualiter diſtinctæ ab eſſentia, illam implicitè includunt, ſubindeque infinitam eius perfectionem imbibunt, ratione cuius poſſunt ea omnia præſtare quæ in obiectione recenſentur.

Obijciunt tertiò: Relationes addunt eſſentiæ entitatem virtualiter diſtinctam: Ergo &

perfectionem. Conſequentia videtur manifeſta, quia bonitas & perfectio conſequuntur entitatem.

Reſpondeo, dato antecedente, de quo infra dicemus, negando conſequentiam, & ad probationem, diſtinguo Antecedens: Bonitas & perfectio conſequuntur rationem entis, vt in actu exiſtentem, vel dicentem ordinem ad exiſtentiam, concedo Antecedens: ſub præciſa ratione entitatis, nego Antecedens. Mathematicalia enim, prout ſubſunt abſtractioni à materia ſenſibili & ſingulari, ſunt vera entia realia, & tamen quia abſtrahunt ab ordine ad exiſtentiam, prout ſic, non ſunt bona, vt docet Diuus Thomas de verit. quæſt. 21. art. 2. ad 4. Ita ſimiliter, licet relationes diuinæ ſint vera entia realia & increata, quia tamen, vt ſunt puri reſpectus ad terminum, non exprimunt nec connotant ordinem ad eſſe, ſed ſolum ratione eſſentiæ quam includunt, ſub hac formalitate, nullam habent bonitatem aut perfectionem relatiuam, ſed gaudent duntaxat exiſtentia & bonitate abſoluta eſſentiæ, in eis tranſcendentaliter incluſæ.

Dices, ratio boni & perfecti nihil eſt aliud, quam ratio entis, vt conueniens eſt & conſona rei quæ bona & perfecta dicitur: Sed relationes diuinæ, vt ſunt puri reſpectus ad terminum, ſunt quid conueniens & conſonum perſonis per illas conſtitutis, cum nihil poſſit eſſe rei magis conſonum & conueniens, quam ſuum proprium conſtitutiuum & diſtinctiuum: Ergo relationes diuinæ, vt ſunt puri reſpectus ad terminum, ſunt bonæ & perfectæ.

Reſpondeo, conceſſa maiore, negando mino-

minorem, etſi enim relationes diuinæ reipſa ſint conſonæ & conuenientes perſonæ, quam conſtituunt, vt ſunt tamen puri reſpectus ad terminum, præſcindunt à ratione conuenientiæ & conſonantiæ cum illa; tum quia ſub tali formalitate & conceptu præſcindunt ab exiſtentia, & ab ordine ad illam, vt ſupra vidimus; intantum verò aliquid eſt conueniens, inquantum eſt in actu exiſtentiæ, vel dicit ordinem ad illam. Tum etiam, quia aliquid dicitur conueniens, ex ordine ad ſubiectum cui conſonum dicitur, ita vt in eo ſiſtat: relationes vero, vt ſunt puri reſpectus, non reſpiciunt ſubiectum in eo ſiſtendo, ſed duntaxat terminum & correlatiuum.

§. IV.

Reſolutio quartæ difficultatis.

Quarta difficultas eſt, an relationes diuinæ ſecum afferant exiſtentias relatiuas ſibi proprias, & virtualiter ab exiſtentia abſoluta eſſentiæ diſtinctas. Affirmant plerique ex Recentioribus, qui cùm exiſtentiam non diſtinguant ab entitate actuali, ex eo quod in Deo dentur tres entitates actuales relatiuæ, inferunt in illo quoque admittendas eſſe tres exiſtentias relatiuas. Oppoſitum docet D. Thomas varijs in locis, præſertim quæſt. 2. de potentia art. 6. vbi hæc ſcribit: *Non eſt concedendum quod aliquid abſolutum in diuinis multiplicetur, ſicut quidam dicunt quod in Diuinis eſt duplex eſſe, eſſentiale & perſonale, omne enim eſſe in Diuinis eſſentiale eſt, nec per-*

ſona eſt niſi per eſſe eſſentiæ. Vnde ſic licet arguere: Quæ abſoluta ſunt, non multiplicantur in Diuinis: Sed exiſtentia relationis abſoluta eſt: Ergo non multiplicatur in Perſonis Diuinis. Maior eſt certa; Minor verò conſtat ex dictis Paragrapho præcedenti; ibi enim oſtendimus exiſtentiam non conueniri relationi per ordinem ad terminum quem reſpicit, ſed deſumi à ſubiecto in quo recipitur ſubindeque relationes diuinas vt ſunt puri reſpectus, non exprimere ordinem ad eſſe, ſed ſolum ratione eſſentiæ quam includunt, & per cuius exiſtentiam exiſtunt. Quare ſuperfluunt exiſtentiæ relatiuæ, ad hoc vt reddant relationes exiſtentes, imò implicare videntur, cùm repugnet eamdem rem habere duas vltimas actualitates, & duos vltimos terminos.

Addo quod, cùm duratio nihil aliud ſit, quam continuatio rei in eſſe, non poſſunt dari in Perſonis Diuinis plures exiſtentiæ, niſi etiam dentur plures durationes, & conſequenter plures æternitates; quia æternitas nihil aliud eſt quam duratio rei omninò immutabilis: Si autem admittantur in perſonis Diuinis tres æternitates relatiuæ, Poterunt Perſonæ Diuinæ dici tres æterni, non ſolùm adiectiuè & ſecundum quid, ſed etiam ſubſtantiuè & ſimpliciter; quod eſt contra ſymbolum Athanaſij dicentis, tres Perſonas Diuinas non eſſe tres æternos, ſed vnum æternum; ſicut nec tres increatos; aut tres immenſos; ſed vnum increatum & vnum immenſum. Nec temeritate vacat aliquorum reſponſio, qui dicunt Athanaſium negare ſolum in Diuinis tres æternos abſolutè & ſimpliciter, non tamen cum addi-

to, ſcilicet in genere relatiuo. Cùm enim Athanaſius eiſdem verbis neget tres Deos & tres omnipotentes, quibus etiam negat tres æternos; ſi liceat illum interpretari de tribus æternis, non relatiuè, ſed abſolutè, licebit quoque eodem modo illum exponere tribus Dijs & tribus omnipotentibus; ſubindeque aſſerere tres Perſonas Diuinas poſſe dici tres Deos, aut tres omnipotentes, non abſolutè, ſed relatiuè.

Obijcies primò: De ratione productionis eſt cauſare vel producere exiſtentiam in re quæ producitur: Sed per actionem productiuam Filij, vel Spiritus Sancti, non producitur exiſtentia abſoluta eſſentiæ, quæ improducibilis eſt, ſicut ipſa eſſentia: Ergò producitur exiſtentia perſonalis & relatiua, virtualiter diſtincta ab exiſtentia abſoluta eſſentiæ.

Reſpondeo negando Maiorem, licet enim productio debeat ad exiſtentiam terminari, non tamen ſemper debet illam producere, ſed ſufficit quod illam communicet enti ad productæ. Nam rem producere eſt illam exiſtentem conſtituere, quod cùm poſſit fieri, vel producendo exiſtentiam, vel exiſtentiam aliàs productam vel improductam communicando; non eſt de ratione productionis exiſtentiam producere. Vnde per actionem productiuam Filij vel Spiritus Sancti, non producitur exiſtentia, ſed duntaxat communicatur. Et certè principalius tendit productio ad terminum formalem, quam ad exiſtentiam rei, quæ non eſt terminus formalis, ſed conditio termini; & tamen diuina eſſentia, quæ modificata per relationem, eſt terminus formalis diuinarum proceſſionum, vt cap. 3. oſtendimus, non pro-

ducitur, ſed tantùm communicatur: Ergo licet terminetur ad exiſtentiam, non rectè colligitur eam debere produci.

Obijcies ſecundò: Exiſtentia nihil aliud eſt quam entitas actualis: Sed dantur in Deo tres entitates actuales, nimirum tres relationes, quæ ſunt entia in actu, & extra nihil: Ergo in Deo ſunt tres exiſtentiæ.

Reſpondeo primò, negando maiorem, exiſtentia enim non eſt ipſa entitas actualis; ſed potiùs ipſa actualitas, qua ſiſtitur extra cauſas, vnde exiſtentia dicitur quaſi extra cauſas ſiſtentia.

Reſpondeo ſecundò, diſtinguendo minorem: Dantur in Deo tres entitates actuales, per diuerſam actualitatem, nego: Per eandem actualitatem, concedo. Sicut enim Perſonæ Diuinæ dicuntur tres ſapientes, & omnipotentes adiectiuè ab eadem ſapientia & omnipotentia; ita poſſunt dici tres entitates actuales, ſeu habentes actualitatem, ab eadem actualitate & exiſtentia in illis incluſa. Ex quo intelliges, quod licet in Diuinis dentur tres modi exiſtendi, vt ait Diuus Thomas quæſt. 9. de potentiâ art. 5. ad 25. non tamen tres exiſtentiæ; quia ad diuerſos modos exiſtendi, ſufficit quod exiſtentia eſſentialis & abſoluta, diuerſo modo conueniat Diuinis Perſonis, ſicut illis conuenit eſſentia, & quod in Patre ſit vt à ſe habita, in Filio vt communicata à Patre per generationem, & in Spiritu Sancto, vt ab vtroque per ſpirationem communicata.

Obijcies tertiò: Si exiſtentia Diuinarum Perſonarum, non eſſet relatiua, ſed abſoluta, ſeque-

ſequeretur, quod Pater æternus eſſet ad ſe & non ad alium, quod eſt contra rationem relatiuorum.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Pater æternus eſſet ad ſe, quoad exiſtentiam, concedo: Quoad quidditatem ſeu rationem relatiuam, nego.

Obijcies quarto: Exiſtentia debet proportionari cum entitate cuius eſt exiſtentia: Ergo exiſtentia diuinarum relationum debet eſſe relatiua.

Reſpondeo exiſtentiam debet proportionari cum entitate cuius eſt exiſtentia, quoad rationem communem ſubſtantiæ & accidentis, ideoque entitatem ſubſtantialem non poſſe, per exiſtentiam accidentalem exiſtere, neque entitatem accidentalem, per exiſtentiam ſubſtantialem, non autem quoad alias peculiares rationes; nam in homine corpus exiſtit per exiſtentiam animæ, quæ eſt ſpiritualis, ſicut eius eſſentia.

CAPVT V.

De Perſonis Diuinis in communi.

PRiuſquam de Perſonis Diuinis in particulari diſſeramus, de illis in communi agendum eſt, & difficultates aliquæ ſcholaſticæ, quæ hic agitari ſolent, breuiter ſunt diſcutiendæ.

§. I.

Perſonæ Diuinæ relationibus conſtituuntur.

Colligitur in primis hæc veritas ex ſcriptura, in qua Perſonæ Diuinæ nominibus relatiuis Patris, Filij, & Spiritus Sancti exprimuntur, & ex Concilijs: Nam in Concilio Tolet. 11. in confeſſione fidei ſic habetur: *In relatione Perſonarum numerus cernitur.* Et infra: *Hoc ſolo numerum inſinuant, quod ad inuicem ſunt.* Item in Florentino Beſſarion Patriarcha in oratione pro vnione cap. 6. expreſsè docet Perſonas Diuinas per relationes conſtitui.

Ratio etiam id conuincit: Quod enim eſt vnicum Perſonæ Diuinæ diſtinctiuum, debet eſſe illius conſtitutiuum: Sed ſola relatio Perſonas Diuinas diſtinguit: Ergo illas conſtituit. Maior patet ex communi doctrina Philoſophorum, qui docent vnumquodque diſtingui ab alijs, per id per quod in ſuo eſſe conſtituitur, & per conſequens idem eſſe diſtinctiuum & conſtitutiuum in rebus. Minor verò ſic oſtenditur: Ab eo ſolum oritur diſtinctio in Perſonis Diuinis, à quo oritur incommunicabilitas: Sed incommunicabilitas à ſola relatione prouenit, cùm omnes formalitates, & perfectiones abſolutæ, tribus Perſonis communes ſint: Ergo & perſonalis diſtinctio.

Confirmatur: Multiplicatio & diſtinctio non poteſt oriri, niſi vel ex limitatione, vel oppoſitione: Atqui in Diuinis non poteſt oriri ex limitatione; Ergo oritur ex oppoſitione.

In

In Diuinis autem non poteſt eſſe alia oppoſitio, quam relatiua, quæ eſt omnium minima, & quæ extrema quæ opponuntur non excludit aut expellit, ſed potius ita infert & ponit, vt vno deſtructo, non poſſit aliud ſubſiſtere: Ergo Perſonæ Diuinæ non poſſunt inter ſe diſtingui & multiplicari, niſi per relationes. Vnde celebre eſt illud Boetij pronunciatum: *Subſtantia præbet vnitatem, relatio multiplicat Trinitatem*. Et illud Anſelmi: *Omnia in Diuinis ſunt vnum, vbi non obuiat relationis oppoſitio*.

Poteſt inſuper eadem veritas hoc diſcurſu ſuaderi: Perſonæ Diuinæ conſtituuntur per aliquid reale: Sed illud non poteſt eſſe aliquid abſolutum, quia omnia abſoluta ſunt communia tribus Perſonis: quod autem eſt commune tribus perſonis, non poteſt ſpecialem conſtituere Perſonam, diſcretum ab alia, cui eadem perfectio communis eſt: Ergo debet eſſe aliquid notionāle, quod eſt tantum duplex, nimirum origo & relatio: Atqui Diuinæ Perſonæ non conſtituuntur per origines actiuas vel paſſiuas: Ergo ſolùm per relationes. Minor ſubſumpta, in qua ſolùm poteſt eſſe difficultas, probatur primò ex principijs ſupra cap. 3. ſtantis; ibi enim oſtendimus originem in Deo, tam actiuam, quam paſſiuam, importare in recto aliquid abſolutum, & de connotato ſolùm & in obliquo dicere relationem, vt modificantem: Sed conſtitutiuum Diuinarum Perſonarum non poteſt eſſe aliquid abſolutum in recto, ſed reſpectiuum, cùm ſit incommunicabile, & diſtinguens realiter Perſonam, quod ſoli reſpectiuo poteſt competere: Ergo origo,

ſiue actiua, ſiue paſſiua, Perſonas Diuinas non conſtituit.

Secundò probatur eadem Minor ratione fundamentali deſumpta ex D. Thoma qu. 8. de potentia art. 3. Prius eſt aliquid conſtitui in ſuo eſſe, quam operari: Ergo Pater priùs concipitur conſtitutus in eſſe perſonæ, quam generans Filium, & per conſequens nequit per generationem in ratione perſonæ conſtitui. Idem conſtat de Filio, generatio enim paſſiua, non eſt forma dans eſſe formaliter, ſed tantum vialiter, quatenus eſt via ad filiationem, formaliter in ratione perſonæ conſtituentem.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio ex eodem S. Doctore infra quæſt. 40. art. 2. Conſtitutiuum rei debet ſignificari vt manens in illa; non autem vt ab illa egrediens, vel in illam tendens: Sd origo actiua ſignificatur vt egrediens à Perſona; paſſiuam autem, vt in perſonam tendens: Ergo origo, inquantum talis non eſt forma conſtituens perſonam.

Vt variæ ac difficiles obiectiones quæ in hac materia fieri ſolent, faciliùs & clariùs enodentur, & doctrina tradita magis elucidetur, diligenter obſeruandum eſt, relationem originis in Deo eſſe adeo eminentem & perfectam, vt ratione ſuæ perfectionis & eminentiæ, æquiualeat non ſolùm omnibus relationibus, ſed etiam omnibus ſubſiſtentijs & perſonalitatibus creatis; ex quo fit quod ita exerceat munera relationis & perſonalitatis, & ſi in eo ratio perſonalitatis & relationis realiter diſtinguerentur. Cuius ratio eſt, quia relatio diuina non eſt accidens & inhærens ſubiecto, ſicut relatio creata, ſed eſt identificata cum

ſub-

ſubſtantia diuina, atque ita ex vi propriæ lineæ, eſt quid ſubſtantiale & ſubſiſtens, Vnde Theologi in diuinis relationibus, v. g. in paternitate, duos conceptus, ſeu duo munia inadæquata diſtinguunt, ſcilicet formæ referentis, ſeu puri reſpectus ad terminum, & formæ hypoſtaticè ſubſiſtentis, & ſub priori conſideratione dicunt paternitatem, generationem, ſupponere, ac ſuper illam fundari; ſub alia verò generationem præcedere, & perſonam conſtituere. Hanc doctrinam perſpicuè tradit D. Thomas varijs in locis, præſertim vero hìc quæſt. 40. art. 4. vbi ſic ait: *Proprietas perſonalis Patris poteſt conſiderari dupliciter; vno modo vt eſt relatio, & ſic ſecundùm intellectum præſupponit actum notionalem; quia relatio, inquantum huiuſmodi, fundatur ſuper actum: alio modo ſecundùm quod eſt conſtitutiua perſonæ, & ſic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, ſicut perſona agens præintelligitur actioni.*

Eandem doctrinam ſub alijs terminis tradit Capreolus in 1. diſtinct. 26. quæſt. 1. vbi docet quod relatio in Diuinis conſideratur dupliciter, ſcilicet vt forma indiuidualis, & quatenus eſt relatio; & ſub prima ratione dicit dare incommunicabilitatem, & perſonas conſtituere; ſub alia verò, perſonam conſtitutam, originemque ſupponere. Similiter Caietanus infra quæſt. 40. art. 4. ait paternitatem in Diuinis poſſe conſiderari dupliciter, ſcilicet vt conceptam, & vt exercitam; & primo modo antecedere generationem, & Patris Perſonam conſtituere, ac exercere munus hypoſtaticæ formæ; ſecundo verò generationem ſubſequi,

& in illa fundari, ac exercitium formæ relatiuè, ipſumque actum referendi habere. Ex qua doctrina præcipua ſoluentur argumenta contra noſtram ſententiam.

Obijcitur ergo primò: Pater pro priori ad generationem ſupponitur conſtitutus in eſſe perſonæ, cùm perſona ſit, priuſquam operetur: Sed Paternitas non conuenit Patri pro priori ad generationem, ſed ſubſequitur ad illam, cùm generatio ſit paternitatis fundamentum: Ergo Pater non conſtituitur in ratione perſonæ per paternitatem.

Confirmatur & vrgetur magis hæc ratio: quod ſubſequitur ad aliquid non conſtituens, ſed ſupponens perſonam, non poteſt ipſum conſtituere in ratione perſonæ: Sed paternitas ſubſequitur ad generationem, quæ non conſtituit Perſonam Patris, ſed conſtitutam ſupponit, cùm rei conſtitutio ad actionem ſupponatur: Ergo paternitas non conſtituit Patrem in ratione perſonæ, ſed conſtitutum ſupponit.

Huic difficillimæ obiectioni reſpondeo conceſſa Maiori, diſtinguendo Minorem: Paternitas non conuenit Patri pro priori ad generationem, vt eſt relatio, concedo; vt eſt forma hypoſtatica, nego. Similiter ad confirmationem diſtinguo Minorem: Paternitas vt eſt relatio, ſeu vt exercens munus referendi, ſequitur ad generationem, concedo Minorem: Vt forma hypoſtatica, & vt gerens munus ſubſiſtentiæ, nego Minorem.

Dices primò: Impoſſibile eſt concipere aliquam formam vniri vel communicari ſubiecto, niſi illi tribuat ſuum effectum formalem:

Sed

Sed effectus formalis relationis eſt actu referre: Ergo eo ipſo quod intelligitur vnita vel communicata ſubiecto, intelligitur vt actu referens, & per conſequens implicat quod paternitas pro priori ad generationem, intelligatur conſtituere Patrem in ratione perſonæ, niſi etiam pro illo priori intelligatur vt actu referens Patrem ad Filium.

Reſpondeo quod licet forma in re exiſtens, debeat in re omnem ſuum effectum formalem ſubiecto capaci præbere; ſi tamen ex illa plures effectus formales proueniunt; non eſt neceſſe vt omnes ſubiecto tribuat pro omni priori; vnde poteſt in aliquo priori intelligi vt tribuens vnum effectum formalem, abſque eo quod intelligatur vt tribuens alium. Conſtat hoc in anima rationali, quæ pro aliquo priori tribuit gradum corporeum, pro quo non præſtat gradum vegetandi, ſentiendi, & ratiocinandi. Quamuis ergo paternitas in diuinis habeat pro effectu vel quaſi effectu formali, referre Patrem ad Filium; & pro priori ad actum generationis intelligatur primæ Perſonæ conueniens; non oportet tamen quod pro illo priori, illam conſtituat actu relatam, ſed ſufficit quod pro ſigno poſteriori, ſecuto ad generationem, præbeat talem effectum.

Dices ſecundò, Conſtitutiuum rei debet illam diſtinguere ab alijs: Sed paternitas ſub conceptu formæ hypoſtaticæ, in ſigno antecedente generationem, non diſtinguit Patrem à Filio, cùm in illo priori filius adhuc non intelligatur: Ergo nec Patrem, in tali ſigno, in ratione Perſonæ conſtituit.

Reſpondeo negando Maiorem, licèt enim

con-

conſtitutiuum rei debeat eſſe diſtinctiuum illius ab alijs, non tamen neceſſe eſt, quod illam actu ab alijs diſtinguat. Sicut id quo Adã antequam eſſent alij homines conſtituebatur, actu illum ab alijs nõ diſtinguebat, ſed ſolùm diſtinctiuum illius erat. Vnde licet conceptus ſubſiſtentiæ, ſeu formæ hypoſtaticæ, actu non diſtinguat Patrem à Filio, in ſigno antecedenti generationem, in quo Filius nondum intelligitur; quia tamen poteſt illum à Filio diſtinguere, & eſſentialiter exigit connecti cum reſpectu ad terminum, quo Pater actu à Filio diſtinguitur, ideò per illum Pater in ratione perſonæ conſtituitur. Solutio eſt D. Thomæ qu. 8. de pot. art. 3. ad 7.

Dices tertiò: Ratio formæ hypoſtaticæ, & relationis in paternitate non diſtinguuntur virtualiter, ſed ſunt duæ tantùm formalitates & munia inadæquata illius: Ergo quidquid dicitur de vna debet etiam affirmari de alia; & per conſequens, ſi paternitas, vt forma hypoſtatica, conſtituat perſonam, illam etiam conſtituet, vt eſt relatio.

Reſpondeo dato Antecedenti, negando conſequentiam: Nam de ſecunda Trinitatis Perſona, verum eſt dicere, quod eſt verbum creaturarum, & quod non eſt filius illarum, & tamen ratio verbi & ratio filij non diſtinguuntur virtualiter in ea. Diuinitas etiam mentibus beatorum vnitur vt ſpecies, non autem vt intellectio, vel natura; & tamen in probabiliori ſententia, ſpecies, intellectio, & natura ſunt vna & eadem formalitas abſque virtuali diſcrimine. Item in Verbo Diuino ratio termini vitalis & repræſentationis, non diſtinguin-

guin-

guntur virtualiter, & tamen vniri poteſt mentibus beatorum, vt eſt repræſentatio actualiſſima, & non poteſt vniri ſub ratione termini vitalis intellectionis. Cur ergo ſimiliter affirmari non poterit de paternitate, vt eſt forma hypoſtatica, quod Patrem conſtituat, & id negari de illa; vt eſt relatio; quamuis conceptus formæ hypoſtaticæ & relationis identificentur in illa abſque diſtinctione virtuali?

Obijcies ſecundò: Perſonæ Diuinæ conſtituuntur per origines: Ergo non conſtituuntur per relationes. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Primum rei diſtinctiuum eſt etiam eius conſtitutiuum: Sed generatio actiua priùs diſtinguit Patrem ab alijs Perſonis Diuinis, quam paternitas, cùm ſit illa prior, vtpote fundamentum illius: Ergo Patrem in eſſe perſonæ conſtituit.

Huic argumento ſolutio patet ex iam dictis, reſpondetur enim, quod licet diſtinctio præſtita Patri à generatione actiua ſit prior illa quam præbet paternitas vt referens, ſeu vt habet modum relationis exercitæ; non tamen eſt prior illa quam præſtat paternitas, vt habet rationem formæ hypoſtaticæ.

Dices, generatio paſſiua eſt prior filiatione, etiam vt habet rationem ſubſiſtentiæ & formæ hypoſtaticæ, cùm ſit veluti fieri illius: Ergo Filius per originem paſſiuam in ratione perſonæ conſtituitur.

Sed nego conſequentiam, licet enim generatio paſſiua filiationem præcedat prioritate à quo, ſe habet tamen vt aliquid viale & fluens, non verò vt aliquid fixum & permanens, quod ad rationem conſtitutiui requiritur, vt ex ſupra dictis patet.

In-

Inſtabis, licet origo ſub explicito conceptu fluxus, egreſſus, & viæ, non poſſit conſtituere perſonam Filij, quidni vt forma hypoſtatica, & ſub conceptu ſubſiſtentis, quem implicitè includit, hoc ipſo quod eſt diuina, eam poterit conſtituere? Sicut in noſtra ſententia, licèt filiatio, vt referens Filium ad Patrem, non poſſit conſtituere Filium in ratione perſonæ, bene tamen ſub conceptu ſubſiſtentis & formæ hypoſtaticæ, quem implicitè importat.

Reſpondeo hoc inter relationes & origines diſcrimen intercedere, quod reſpicientia termini quam relatio explicat, non repugnat inhærentiæ, vel ſubſiſtentiæ, imò taliter relatio explicat reſpectum ad terminum, quod alterum illorum petit; inhærentiam relatio creata, & ſubſiſtentiam diuinam: Conceptus autem explicitus viæ, non petit permanentiam implicitam; vt conſtat in generatione creata, quæ quamuis inhæreat, non tamen permanenter inhæret, ſed vialiter & tranſeunter: Idemque de diuina eſt dicendum, nimirum quod licèt reuera permanens ſit, ex vi tamen conceptus quem explicat, non expoſcit permanentiam, quam exigere deberet, vt ſecundùm conceptum implicitum ſubinduere poſſet rationem formæ hypoſtaticæ, & eſſe conſtitutiuum perſonæ.

Obijcies tertiò: Conſtitutiuum cauſatur à conſtituente, & ab eo dependet: ſed Perſonæ Diuinæ à nullo poſſunt cauſari vel pendere: Ergo neo conſtitui.

Reſpondeo inter conſtitutum & conſtituens non requiri neceſſariò cauſalitatem & dependentiam realem, ſed ſufficere virtualem,

Nullum autem inconueniens eſt admittere in Diuinis cauſalitatem & dependentiam virtualem, vt conſtat in natura diuina, reſpectu attributorum, & in attributo immutabilitatis, reſpectu attributi æternitatis. Nam per cauſalitatem & dependentiam virtualem, non intelligunt Theologi cauſalitatem & dependentiam æquiualentem (vt exiſtimat Author Theologiæ mentis & cordis, ideoque illam, vt impræſcindibilem ab imperfectione à Diuinis reijcit) ſed id dicunt cauſari & pendere virtualiter ab alio, quod ita ad illud comparatur, quod ſi per impoſſibile ab aliquo cauſari, & pendere poſſet, à nullo alio quam ab illo cauſaretur, & penderet. In quo vt vmbra quidem imperfectionis, aut defectus importatur.

§. II.

Conſectaria præcedentis doctrinæ.

Ex dictis colligitur primò contra Scotum, Perſonam Diuinam non ſignificare de formali ſolum negationem communicabilitatis; quia Perſona Diuina de formali ſignificat id per quod Perſonæ Diuinæ formaliter conſtituuntur: Sed Perſonæ Diuinæ non conſtituuntur formaliter per ſolam negationem communicabilitatis, ſed per aliquid reale & poſitiuum, nimirum per relationem, vt ſupra oſtenſum eſt: Ergo Perſona Diuina non ſignificat de formali ſolam negationem communicabilitatis, ſed aliquid reale & poſitiuum nempe diuinam relationem.

Dices

Dices cum Scoto: Perſona eſt rationalis naturæ incommunicabilis ſubſtantia: Sed ly *incommunicabilis*, ſolam negationem communicabilitatis ſignificat: Ergo Perſona in communi, & conſequenter Perſona Diuina, dicit pro formali ſolam negationem communicabilitatis.

Reſpondeo negando minorem: Sicut enim quando dicitur quod Angelus eſt immaterialis, & equus irrationalis, ly *immateriale, & irrationale*, non ſolam negationem, ſed aliquid poſitiuum de formali ſignificant, etſi negationem circumlocutiuè vel à poſteriori explicent: Ita etiam quando dicitur quod perſona eſt naturæ rationalis incommunicabilis ſubſtantia, ly *incommunicabilis*, ſolam negationem non ſignificat, ſed aliquid poſitiuum fundans negationem communicabilitatis.

Inſtabis: In perſona Diuina nihil poteſt aſſignari poſitiuum, in quo negatio communicabilitatis fundetur: Ergo ſolam negationem de formali ſignificat. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Si in Perſona Diuina aliquid poſitiuum daretur, in quo fundaretur illa negatio, maximè relatio: Sed hæc non poteſt fundare negationem communicabilitatis: Ergo &c. Minor probatur: Paternitas v.g. vel fundat negationem communicabilitatis ex ratione relationis vt ſic, vel ex conceptu talis relationis? non primum, aliàs etiam relatio ſpiratoris incommunicabilis eſſet: nec ſecundum, nam Paternitas ex conceptu Paternitatis, ſolùm importat ordinem originis eius à quo eſt alius, in quo nulla ratio incommunicabilitatis importatur: Ergo diuina relatio

non poteſt eſſe fundamentum negationis communicabilitatis.

Reſpondeo negando Antecedens, ad cuius probationem, nego Minorem: Ad probationem illius, nego etiam Minorem pro ſecunda parte: Nam eo ipſo quod Paternitas in Deo ſit relatio originis per actionem intellectus, habet taliter conuenire vni perſonæ, quod nulli alteri competere poſſit, ac proinde fundat negationem communicabilitatis: Relatio autem Spiratoris, quia fundatur in origine Spiritus Sancti, qui eſt terminus mutui amoris, petit eſſe duabus Perſonis communis, & conſequenter negationem communicabilitatis fundare non poteſt.

Colligitur ſecundò, Perſonam Diuinam non ſignificare de formali relationem, vt formaliter eſt reſpectus ad terminum, ſed quatenus eſt ſubſtantialiter ſubſiſtens, & gerit vices formæ hypoſtaticæ. Ita D. Thomas hìc qu. 29. art. 4. vbi ait: *Perſona Diuina ſignificat relationem in recto, & eſſentiam in obliquo; non tamen relationem in quantum eſt relatio, ſed in quantum ſignificatur per modum hypoſtaſis.*

Ratio etiam id ſuadet: Nam vt docet idem S. Doctor quæſt. 9. de potentia art. 4. ad 13. Perſona Diuina ſecundùm nomen non refertur ad aliud, ac proinde non eſt nomen formaliter relatiuum, ſed abſolutum: Ergo illius ſignificatum formale non eſt relatiuum formaliter; nec per conſequens diuina relatio, vt exercet munus referendi, & quatenus eſt formaliter reſpectus ad terminũ. Conſequentia eſt euidens: Nomen enim per ſignificationem formaliter conſtituitur, & conſequens nomen non

re-

relatiuum, ſed abſolutum, petit pro forma ſignificationem non relatiuam, ſed abſolutam formaliter.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Si formale ſignificatum huius nominis eſſet relatiuum formaliter, ſeu diuina relatio quatenus exercet munus referendi, & vt formaliter eſt reſpectus ad terminum, hoc nomen *Perſona Diuina* relatiuè diceretur, & conſequenter ſicut Pater dicitur & eſt Filij Pater, & è contra, ita etiam diceretur Pater Perſona Filij: & Filius Perſona Patris: Sed Pater Perſona Filij non dicitur, & oppoſitum aſſerere, abſurdum reputat Auguſtinus lib. 1 de Trinitate cap. 6. vbi ait: *Non placet vt dicamus Patrem Perſonam Filij*: Ergo ſignificatum formale huius nominis *Perſona Diuina*, non eſt relatiuum formaliter, ſed ipſa Diuina relatio, vt exercet munus referendi, & quatenus formaliter eſt reſpectus ad terminum: ſed quatenus eſt ſubſiſtens, & gerens vices formæ hypoſtaticæ. Vnde D. Thomas hic art. 4. ad 1. explicans dictum illud Auguſtini: *In Trinitate cùm dicimus Perſonam Patris, nihil aliud dicimus quam ſubſtantiam Patris: ad ſe quippe dicitur Perſona, non ad Filium*: Dicit quod hoc nomen Perſona, dicitur ad ſe non ad alterum, quia ſignificat relationem, non per modum relationis, ſed per modum ſubſtantiæ quæ eſt hypoſtaſis.

Ex quo intelliges, aliter ſignificari diuinas relationes nomine Perſonæ Diuinæ, & aliter his tribus diſtinctis nominibus: *Pater, Filius, & Spiritus Sanctus*. Nam Perſona Diuina ſignificat formaliter, & explicitè relationes diui-

uinas, ſub conceptu ſubſiſtentium incommunicabiliter; ſicut Perſona in communi ſignificat ſubſiſtens incommunicabiliter in qualibet natura intellectuali: implicitè verò & de materiali, ſignificat illas ſub conceptu relationum & prout exercent munus referendi ad terminum ſeu correlatiuum. E contra verò tria prædicta nomina ſignificant formaliter & explicitè relationes, ſub conceptu relationum, & quatenus ſunt reſpectus ad terminum; implicitè verò & de materiali ſub conceptu ſubſiſtentium eas important.

§. III.

Dantur in Deo ſecundùm ſe conſiderato, & vt præintellecto relationibus & Perſonis, aliqua ſubſtantia abſoluta.

Ita docet D. Thomas varijs in locis, præſertim qu. 9. de potentia art. 5. ad 13. his verbis: *Suppoſita diuinæ naturæ non ſunt principium ſubſiſtendi diuinæ eſſentiæ; ipſa enim diuina eſſentia eſt ſecundùm ſe ſubſiſtens*. Et 4. contra Gent. cap. 14. ait quod *in Deo ſunt plures res ſubſiſtentes, ſi relationes conſiderentur, & vna res ſubſiſtens, ſi conſideretur eſſentia*. Et in 3. diſtinct. 6. q. 2. art. 1. ad 2. aſſerit quod *in Deo ipſa eſſentia ſubſiſtens eſt, vnde ei ſecundum ſe debetur eſſe, imò ipſa eſt ſuum eſſe ſubſiſtens*. Ex quo vltimo loco manifeſtum eſt, Sanctum Doctorem non vſurpare ſubſiſtentiam pro exiſtentia, vt aliqui interpretantur, cùm ex eo quod in Deo ipſa eſſentia diuina ſubſiſtens eſt, inferat, quod ei ſecundùm ſe debetur eſſe, imò

quod ipſa eſt ſuum eſſe; qui diſcurſus eſſet omnino nugatorius, ſi per ly *ſubſiſtens*, intelligeret exiſtens: Nam idem eſſet ac ſi diceretur, quod ex eo quod in Deo ipſa eſſentia eſſet exiſtens, ei deberetur exiſtentia.

Ratio etiam huic ſententiæ fauet: Deus enim, vt præintelligitur Perſonis, eſt ſubſiſtens: Sed non ſubſiſtentia perſonali & relatiua: Ergo ſubſiſtentia eſſentiali & abſoluta. Minor conſtat, cùm enim ſubſiſtentia perſonalis & relatiua conſtituat perſonam, ſi Deus in illo priori eſſet ſubſiſtens ſubſiſtentia relatiua & perſonali, eſſet Perſona, & ſic darentur quatuor perſonæ in Deo, quod eſt contra fidem, & expreſſam definitionem Concilij Lateranenſis, negantis in Deo Perſonarum quaternitatem. Maior autem, in qua ſolum poteſt eſſe difficultas, probatur primò: Deus, vt præintelligitur Perſonis, creat, & operatur res ad extra, aliàs non eſſent indiuiſa opera Trinitatis ad extra. Eſt etiam in illo priori intelligens, & volens: Ergo in illo priori eſt ſubſiſtens, cùm actiones ſint ſubſiſtentium, *& nihil poſſit operari, niſi quod per ſe ſubſiſtit*, vt ait S. Thomas infra q.75.art.2.

Secundò probatur eadem Maior: ſubſiſtere dicit maximam perfectionem, dicit enim modum eſſendi perfectiſſimum: Ergo non debet denegari Deo, ſecundum ſe conſiderato, & vt præintellecto relationibus, & perſonis. Conſequentia patet; tum quia omnis perfectio imaginabilis debet reperiri in diuina eſſentia. Tum etiam, quia relationes nullam addunt perfectionem ad diuinam eſſentiam, ſed potiùs totam perfectionem quam habent, ab illa accipiunt,

cipiunt, vt capite præcedenti oſtendimus.

Tertiò eadem maior oſtenditur: Diuina eſſentia intra ſuam lineam eſt infinita: Ergo & ſubſiſtens. Probatur conſequentia: Ideò natura creata intra propriam lineam non ſubſiſtit, ſed ratione ſui ſuppoſiti, quia finita eſt, & ſic dependet ab illo vt ſuſtentante: Ergo ſi natura diuina intra propriam lineam ſit infinitè perfecta, erit ſubſiſtens intra propriam lineam.

Quartò eadem maior ſuadetur ratione deſumpta ex tractatu de incarnatione: Nam vt docet S.Thom. 3.p.q.3.art.3. abſtractis per intellectũ perſonalitatibus, poteſt Deus aſſumere naturam creatam: Ergo Deus, vt præintelligitur Perſonis, eſt ſubſiſtens. Conſequentia patet, ſi enim in illo priori non eſſet ſubſiſtens; non poſſet ſupplere vices ſubſiſtentiæ creatæ, & reddere naturam creatam ſubſiſtentem, implicat enim illam reddi ſubſiſtentem, niſi per ſubſiſtentiam propriam vel alienam: Ergo non poſſet illam aſſumere; in hoc enim conſiſtit aſſumptio, quod Deus terminet naturam alienam, & ſuppleat vices ſubſiſtentiæ creatæ.

Alia ratione po eſt noſtra aſſertio ſuaderi: nam per ſubſiſtentiam abſolutam, quam dicimus conuenire naturæ diuinæ ſecundum ſe, nihil aliud intelligimus quam perſeitatem excludentem dependentiam ab alio vt ſuſtentate: Sed natura diuina ſecundum ſe, & vt præintelligitur relationibus & perſonis, gaudet tali perſeitate & indępendentia; cùm non dependeat à relationibus in exiſtendo, ſed potiùs relationes per eius exiſtentiam exiſtant vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo natura di-

uina ſecundùm ſe, & vt præintelligitur relationibus & perſonis, gaudet ſubſiſtentia abſoluta.

Dices rationem ſubſiſtentiæ, non ſaluari in tali perſeitate & independentia, ſed ſolùm in perſeitate excludente communicabilitatem alteri vt ſuppoſito; vnde cùm hæc perſeitas, pro priori ad relationes, non competat naturæ diuinæ, quia communicabilis eſt tribus perſonis, pro illo priori non poteſt dici ſubſiſtens.

Sed contra: D. Thomas hic qu.29. art.2. ſic ait: *Subſtantia ſecundùm quod per ſe exiſtit & non in alio, vocatur ſubſiſtentia: illa enim ſubſiſtere dicimus, quæ non in alio, ſed in ſe exiſtunt*: Ergo cenſet rationem ſubſiſtentiæ in perſeitate exiſtendi conſiſtere. Vnde anima rationalis ſeparata à corpore; non alia ratione dicitur ſubſiſtere, niſi quia ſic ſeparata, perſeitate independentiæ gaudet, etſi communicabilis ſit.

Confirmatur: ſubſiſtentia creata duo præſtat naturæ quam terminat: primum, quod exiſtat per ſe perſeitate independentiæ: Secundum, quod per ſe exiſtat perſeitate incommunicabilitatis: Atqui diuinæ relationes, quia dant ſecundam perſeitatem, dicuntur & ſunt reuera ſubſiſtentiæ: Ergo ſi formalitas abſoluta tribuat diuinæ eſſentiæ primam, erit reuera ſubſiſtentia, & nomine ſubſiſtētiæ abſolutæ gaudebit: præſertim cùm talis formalitas, non ſolùm tribuat diuinæ naturæ exiſtentiæ perſeitatem, ſed etiam rationem principij *quod* reſpectu intellectionis, volitionis, creationis, conſeruationis, & aliarum operationum, quæ conueniunt Deo ſecundùm ſe, & vt præ-

in-

intelligitur relationibus & perſonis: Si enim pro tali priori natura diuina non eſſet ſubſiſtens ſubſiſtentia aliqua abſoluta, non poſſet eſſe niſi principium *quo* talium operationum, cùm actiones non ſint niſi ſubſiſtentium.

Obijcies primò: Si Deus pro priori ad relationes ſubſiſteret, eſſet perſona, cùm perſona nihil aliud ſit, quam ſubſiſtens in natura intellectuali: Sed hoc dici nequit, aliàs daretur in Deo Perſonarum quaternitas, quod in Concilio Lateranenſi damnatum fuit: Ergo nec illud.

Reſpondeo diſtinguendo Maiorem: Si Deus pro priori ad relationes ſubſiſteret, ſubſiſtentia perſonali & incommunicabili, eſſet perſona, concedo Maiorem: Si ſubſiſteret ſubſiſtentia abſoluta & incommunicabili, nego Maiorem. De ratione enim perſonæ eſt, quod ſit ſubſiſtens in natura intellectuali incommunicabiliter.

Dices ſaltem erit ſemiperſona, quia habebit vnum ex requiſitis ad rationem perſonæ, nimirum ſubſiſtentiam, ſeu perſeitatem in exiſtendo. Sed nego ſequelam: Sicut enim ex eo quod equus participet rationem formalis, quæ eſt vnum ex prædicatis eſſentialibus hominis, non poteſt dici ſemihomo, ita pariter licet Deus pro priori ad relationes gaudeat ſubſiſtentia, quæ eſt vnum ex requiſitis ad rationem perſonæ, non tamen poteſt dici ſemiperſona. Ratio eſt, quia eſſentiæ rerum conſiſtunt in indiuiſibili, & ſe habent ſicut numeri, qui ex additione vel detractione vnitatis mutant ſpeciem. Vnde ſublata differentia eſſentiali & ſpecifica, ſtatim ſoluitur ſpecies,

quamuis vnum ex prædicatis eſſentialibus remaneat.

Obijcies ſecundò. Natura diuina pro priori ad relationes, petit in tribus perſonis exiſtere: Ergo pro illo priori non exiſtit independenter ab alio vt ſuſtentante, & per conſequens non ſubſiſtit ſubſiſtentia abſoluta.

Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam; nam licet natura diuina petat eſſe in tribus Perſonis, ratione ſuæ infinitæ fecunditatis, non tamen exigit eſſe in illis, ratione indigentiæ, & vt per ſe exiſtat, cùm hoc habeat ratione ſui; vnde eſt in tribus Perſonis, præcisè vt terminantibus, non verò vt ſuſtentantibus. Nec obſtat quòd diuina eſſentia non poſſit exiſtere ſine relationibus, nam nec omnipotentia Dei ſine poſſibilitate creaturarum, nec intellectio diuina ſine verbo poteſt exiſtere, & tamen nec creaturarum poſſibilitas requiritur ex indigentia, ſed ex fœcunditate omnipotentiæ, nec verbi productio ex indigentia, ſed ex fœcunditate diuinæ intellectionis.

Obijcies tertiò: In creatis perſonalitas reddit naturam independentem ab alio vt ſuſtentante, & incommunicabilem alteri vt ſuppoſito: Ergo pariter in Deo perſonalitates ſeu ſubſiſtentiæ relatiuæ vtrumque præſtant, ſubindeque fruſtra ponitur ſubſiſtentia abſoluta. Sed nego conſequentiam & paritatem: nam in natura creata poteſt ab eadem forma præſtari quod perfectionis eſt, nempe independentia à ſuſtentante, & quod eſt incommunicabilitatis: In Deo autem quod eſt perfectionis non poteſt præſtari niſi ab eſſentia, & incommunicabili-

tas

tas non poteſt oriri niſi à relationibus.

Ex dictis colligitur, duo eſſe præcipua munia ſubſiſtentiæ abſolutæ, nimirum conſtituere naturam diuinam per ſe exiſtentem, & independentem ab alio vt ſuſtentante, & reddere Deum, vt præintellectum relationibus, & perſonis, principium quod creationis, conſeruationis, & aliarum operationum ad extra, quæ indiuiſæ ſunt, & communes toti Trinitati, Deoque conueniunt ſecundùm ſe conſiderato, & vt Perſonis præintelligitur. Licèt autem Deitas præintellecta perſonis, ſit ſubſiſtens, & principium quod operationum ad extra; non poteſt tamen eſſe principium generandi vt quod ad intra, quia ad hoc requiritur quod ſit ſubſiſtens incommunicabiliter, ſeu ſubſiſtentia relatiua; cùm inter generans & genitum debeat eſſe realis diſtinctio, quæ non poteſt eſſe niſi per relationes, vt magis conſtabit ex dicendis Paragrapho ſequenti.

§. IV.

Præter ſubſiſtentiam abſolutam, & communem, dantur in Deo tres ſubſiſtentiæ relatiuæ & perſonales.

Colligitur ex varijs Conciliorum & Sanctorum Patrum teſtimonijs: Dicitur enim in ſexta Synodo Generali actione 11. *Sanctiſſima Trinitas numerabilis facta eſt perſonalibus ſubſiſtentijs*. Athanaſius ſerm. de Deipara ſic ait: *Vnum Deum in tribus ſubſiſtentijs prædicamus, in quibus vna ſit ſubſtantia*. Cyrillus Alexandrinus dial. de Trinit. lib. 3. *Om-*

nis noſtræ fidei ſermo huc tendit, vt vnam uideamus Deitatis naturam, quæ in tribus ſubſiſtentijs propriè ſubſiſtit. Ambroſius in Symbol. Apoſt. c.2. *Catholicum eſt, ut unum Deum ſecundum unitatem ſubſtantiæ fateamur, & Patrem, & Filium, & Spiritum Sanctum, in ſua quemque ſubſiſtentia ſentiamus.* Demum Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 9. *Filius propriam habet ſubſiſtentiam, præter eam quæ Patris eſt.* Et rurſus: *Tres hypoſtaſes, ideſt tres ſubſiſtentiæ.* Quæ teſtimonia adeo perſpicua ſunt, vt nullis effugiorum nebulis valeant obſcurari. Neque obſtat quod Patres ordinariè ſubſiſtentiam ſumant concretè, ſic vt idem ſit ac perſona; cùm enim concreta ſubſtantiua non multiplicentur, niſi multiplicato eorum formali ſignificato, ex eo quod Patres & Concilia doceant in Deo dari tres ſubſiſtentias in concreto; rectè infertur, ex eorum mente dari tres ſubſiſtentias in abſtracto, ſicut ex tribus perſonis rectè inferuntur tres perſonalitates. Addo quod ſexta Synodus loquitur de ſubſiſtentijs, vt de formis aut veluti formis, quibus Sanctiſſima Trinitas conſtituitur & numeratur, quod eſt loqui de ſubſiſtentijs in abſtracto.

Eadem veritas triplici ratione ſuaderi poteſt. Prima iam inſinuata eſt, cùm enim ad multiplicationem concreti ſubſtantiui, quale eſt ſuppoſitum ſiue perſona, requiratur multiplicatio formæ, & hoc nomen perſona de formali ſubſiſtentiam ſignificet, ſi daretur vnica tantum in Deo ſubſiſtentia, ſicut datur vnica natura diuina, non magis poſſet dici dari in Deo tres Perſonas, quam poſſint admitti in Deo tres Dij, ſed omnino teneremur admitte-

re vnicam perſonam in Deo, ſicut confitemur vnum Deum, quod eſt funditùs deſtruere myſterium Trinitatis.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Non poteſt in Deo multiplicari perſona, niſi etiam multiplicetur perſonalitas, nam perſonalitas eſt conſtitutiua perſonæ, ſicut humanitas hominis: Sed perſonalitas non poteſt multiplicari, niſi etiam multiplicetur ſubſiſtentia, quia multiplicato inferiori debet etiam multiplicari ſuperius; ſubſiſtentia verò eſt quid ſuperius ad perſonalitatem, quæ ſupra ſubſiſtentiam addit quod ſit incommunicabilis, & naturæ intellectualis, vt conſtat ex hac definitione Perſonæ à Boetio tradita: *Perſona eſt rationalis natura indiuidua ſubſiſtentia*: Ergo non poteſt multiplicari perſona in Diuinis, niſi ſubſiſtentia multiplicetur.

Secunda ratio; cùm actiones non ſint niſi ſubſiſtentium, & in Deo dentur non ſolùm operationes eſſentiales & communes toti Trinitati, ſed etiam notionales & propriæ perſonis diuinis, vt generare & ſpirare; ſicut datur in Deo, vt præintellecto relationibus & perſonis, ſubſiſtentia abſoluta, per quam conſtituitur principium *quod* intelligendi, volendi, creandi, & gubernandi Vniuerſum; ita in Patre debet dari ſubſiſtentia relatiua, per quam conſtituatur in ratione principij *quod* generationis; & alia in Filio, per quam vna, cum Patre conſtituatur principium *quod* ſpirationis actiuæ; & altera in Spiritu Sancto, per quam conſtituatur terminus *qui* huiuſmodi actionis; quia ſicut principium *quod*, ita & terminus *qui* actionis notionalis, debet eſſe ſubſiſtens;

ſicut enim actiones, ita & paſſiones, aut quaſi paſſiones, ſunt ſubſiſtentium.

Tertia ratio: Incommunicabilitas quam dicunt Perſonæ Diuinæ, non eſt pura negatio, ſed fundatur in aliquo poſitiuo, vt Paragrapho ſecundo oſtenſum eſt: Sed illud non poteſt eſſe aliud quam ſubſiſtentia: Ergo in Perſonis Diuinis tres ſubſiſtentiæ admittendæ ſunt. Minor probatur, quia ſi illud poſitiuum non eſſet ſubſiſtentia, ſe haberet per modum adiacentis, & cùm ſit conſtitutiuum perſonæ in eſſe perſonali, Perſona Diuina ſe haberet per modum adiacentis rei exiſtenti, quod eſt abſurdum, & accedit ad errorem Gilberti Porretani, qui Diuinas Perſonas eſſentiæ diuinæ aſſiſtentes, illıque veluti adiacentes eſſe fingebat. Vnde Sanctus Thomas hìc quæſt. 40. art. 2 3. ait quod *proprietates perſonales non praintelliguntur aduenire hypoſtaſibus diuinis, ſicut forma ſubiecto præxiſtenti, ſed ferunt ſecum ſua ſuppoſita, inquantum ſunt ipſæ perſonæ ſubſiſtentes.*

Addi poteſt quarta ratio deſumpta ex myſterio Incarnationis, in quo vnio humanitatis facta eſt primariò ad ſubſtentiam perſonalem Verbi Diuini non verò ad ſubſiſtentiam communem & abſolutam, alioquin tres Perſonæ dicerentur Incarnatæ. Sed de hoc in tractatu de Incarnatione cap. 6.

Obijcies primò: D Thomas qu. 9. de potent. art. 5. ad 13. ait quod *natura diuina eſt ſecundum ſe ſubſiſtens, ſed è contra proprietates perſonales habent quod ſubſiſtant ab eſſentia.* Ergo cenſet Perſonas Diuinas non deferre ſecum ſubſiſtentias relatiuas, ſed ſubſiſtere per ſubſiſtentiam abſolutam eſſentiæ, quæ in illis inclu-

cluditur, & à relationibus diuinis diuerſimodè modificatur. Ratio etiam videtur fauere huic ſententiæ, cùm enim in ratione perſonæ duo tantùm importentur, nimirum ſubſiſtere incõmunicabiliter, primum tribui poteſt Perſonis Diuinis à ſubſiſtentia abſoluta in illis incluſa, alterum verò à relationibus, quæ ratione oppoſitionis relatiuæ qua gaudent, fundant diſtinctionem & incommunicabilitatem in Perſonis Diuinis. Et ita ſuperfluum videtur, præter ſubſiſtentiam abſolutam, tres relatiuas in Perſonis Diuinis admittere; cùm ſubſiſtentia abſoluta; vt tribus relationibus modificata, poſſit præſtare totum id quod ad rationem, & conſtitutionem Perſonæ Diuinæ requiritur.

Ad teſtimonium D. Th. reſpondeo quod quãdo dicit proprietates perſonales habere quod ſubſiſtant ab eſſentia, non loquitur de ſubſiſtẽtia, vt dicit perſeitatem incommunicabilitatis, ſed de ſubſiſtentia vt dicit perſeitatem independentiæ ab alio vt ſuſtentante; cùm enim ſubſiſtentia ſub hac ratione ſit maxima perfectio, prouenit à diuina eſſentia, non verò à relationibus, quæ ratione ſui perfectionem nõ dicunt. In eodem ſenſu intelligendus eſt D. Aug. dum ait de Trin. c. 5. *Omnis res ad ſeipſam ſubſiſtit, quantò magis Deus.* Loquitur enim ibi de ſubſiſtentia, vt dicit perſeitatem independentiæ ab alio vt ſuſtentante, quæ abſoluta eſt, & dicitur ad ſe, non verò ad aliud.

Ad rationem verò patet reſponſio ex ſupra dictis, oſtendimus enim non poſſe multiplicari Perſonas Diuinas, niſi multiplicentur ſubſiſtentiæ, ſubindeque non ſufficere ad conſtitutionem & multiplicationem Diuinarum

Perſonarum, ſubſiſtentiam abſolutam per relationes modificatam, ſed ipſas relationes debere ſecum deferre ſubſiſtentias relatiuas & ſibi proprias, quæ fundent in illis negationem communicabilitatis, eaſque conſtituant principium *quod* actionum notionalium; ſicut ſubſiſtentia abſoluta conſtituit Deum, vt præintellectum relationibus & perſonis, principium *quod* operationum eſſentialium, quæ indiuiſæ ſunt: & toti Trinitati communes.

Obijcies ſecundò: Quia exiſtentia eſt vltimus terminus, non poteſt alia exiſtentia actuari, nec præter abſolutam relatiua in Deo conceditur, vt capite præcedenti oſtenſum eſt. At ſubſiſtentia etiam eſt vltimus terminus in linea ſubſiſtendi: Ergo per aliam terminari non poteſt, nec præter abſolutam, concedi relatiua.

Reſpondeo, conceſſa Maiore, diſtinguendo Minorem: Subſiſtentia perſonalis eſt vltimus terminus, concedo Minorem. Non perſonalis, nego Minorem: ſubſiſtentia enim abſoluta, ſicut non eſt incommunicabilis, ita nec habet rationem vltimi termini.

§. V.

Quæ nomina ſingulariter vel pluraliter dicantur in Deo.

Ad dignoſcendum quæ nomina ſingulariter vel pluraliter dicantur in Deo, hæc regula à Theologis, vt certa ſtatuitur. Quæ conueniunt Perſonis ratione ſolius eſſentiæ, ſin-

ſingulariter tantùm dicuntur. Quæ ſolùm eis conueniunt ratione proprietatum perſonalium, dicuntur tantùm pluraliter. Quæ autem eis competunt ratione proprietatum, & ratione eſſentiæ, dicuntur pluraliter & ſingulariter. Ratio eſt, quia relatio multiplicatur in Perſonis Diuinis, eſſentia autem vna manet in illis: Ergo quæ conueniunt illis ratione ſolius eſſentiæ, retinent vnitatem: quæ ratione ſolius relationis, vnitate non gaudent ſed pluraliter ſolùm dicuntur, quæ verò conueniunt ratione vtriuſque, dicuntur ſingulariter, quatenus competunt ratione eſſentiæ; & pluraliter, quatenus conueniunt ratione relationum.

Ex hac regula generali ſequitur primò, quod dicantur tres Perſonæ in diuinis, & nullatenus vna Perſona; quia ratio Perſonæ non conuenit ratione eſſentiæ, nec pro illa accipi poteſt, ſed tantum pro relatione ſubſiſtente. Vnde cum modò, communi Eccleſiæ conſenſu, perſona & hypoſtaſis pro eodem accipiantur, ſicut in diuinis dicuntur tres perſonæ, & non vna; ita & tres hypoſtaſes, non verò vna hypoſtaſis dici debent.

Sequitur ſecundò, quod ſubſiſtentia dicatur vna, & concedantur plures: Primum, quatenus ſubſiſtentia pro perſeitate independentiæ accipitur, ſecundum verò, prout pro perſeitate incommunicabilitatis vſurpatur: Quia ſubſiſtentia primo modo accepta, conuenit Perſonis Diuinis ratione eſſentiæ: in ſecunda verò acceptione illis conuenit ratione relationum, vt conſtat ex dictis capite præcedenti.

Sequitur tertiò, vnam debere dici in Deô exiſtentiam,& nullatenus plures; quia, vt capite præcedenti oſtenſum eſt, exiſtentia abſolutè dicitur, & conuenit Perſonis Diuinis ratione eſſentiæ, non verò ratione relationum. Ex quo.

Sequitur quartò, nec æternitatem, nec durationem pluraliter dici in diuinis; quia hæc attributa vel non diſtinguuntur ab exiſtentia diuina, vel ſaltem ſunt modi illius, vnde illa immultiplicata non poſſunt plurificari.

Sequitur quintò, tres Perſonas Diuinas non poſſe dici tres perfectos, nec tres bonos ſubſtantiuè, ſed tantùm adiectiuè, quia (vt ſupra oſtendimus) nec perfectio, nec bonitas multiplicantur in Perſonis Diuinis, cùm non conueniant illis ratione relationum,ſed tantùm ratione eſſentiæ.

Sequitur ſextò, in Diuinis non eſſe triplicem ſanctitatem, ſed vnam duntaxat, quia ſanctitas non conuenit Perſonis Diuinis ratione relationum,ſicut nec perfectio, nec bonitas, ſed tantùm ratione naturæ in eis tranſcendentaliter incluſæ.

Sequitur ſeptimò, nomen entis, ſi ſit concretum, idem ſignificans ac habens eſſentiam vel exiſtentiam, non poſſe multiplicari ſubſtantiuè acceptum, cùm ſit vnica in Perſonis eſſentia & exiſtentia; benè tamen adiectiuè, quia ſunt tres habentes eſſentiam, & exiſtentiam diuinam. Si autem tale nomen ſit concretum, ſignificans idem ac habens entitatem, ſic reuera multiplicatur etiam ſubſtantiuè, ſicut reuera dantur tres entitates realiter diſtinctæ.

Se-

Sequitur octauò, quod Perſonæ Diuinæ dicantur vna res, & plures res: Vna res quæ eſt eſſentia, & plures res quæ ſunt relationes, eo quòd realitas quæ in eſſe non conficto ſed rato conſiſtit, & pro eſſentia accipiatur & pro relationibus. Vnde Auguſtinus de Doctrina Chriſtiana cap. 5. ait *Res quibus fruendum eſt, ſunt Pater, Filius, & Spiritus Sanctus.* Et ſtatim addit: *Trinitas quædam ſumma res eſt.*

Sequitur nonò, dari in Diuinis tres vnitates & vnam vnitatem: Primum ratione relationum, ſecundum rationem eſſentiæ, quia vnitas in realitate indiuiſa conſiſtit: At realitas & indiuiſio conueniunt cuilibet ex Perſonis Diuinis, nedum ratione eſſentiæ; ſed etiam ratione relationum: Ergo vnitas ratione vtriuſque illis conuenit.

Sequitur decimò, in diuinis non dari triplicem veritatem, vt expreſsè docet S. Thomas qu.1.de verit.art.7. quia veritas vel ſumitur pro formali, quæ conſiſtit in cognitione, & ſic quemadmodum eſt vnica cognitio in tribus Perſonis, ita & vnica veritas formalis in illis. Vel pro traſcendentali, quæ conſiſtit in entitate vt intelligibili, ſicut docetur in Metaphyſica: intelligibilitas autem non multiplicatur in Diuinis, quia competit ſolùm ratione eſſentiæ, cum illa ſola habeat rationem ſpeciei intelligibilis, & obiecti motiui, reſpectu ſui, attributorum, & relationum, vt in tractatu de ſcientia Dei oſtendimus: Ergo nec veritas tranſcendentalis.

Sequitur vltimò, tres Perſonas non poſſe dici tria indiuidua, quia in indiuiduis natura

ra diuiditur: ſed in Perſonis diuinis eſſentia manet omninò indiuiſa: Ergo illæ non poſſunt dici tria indiuidua, licet poſſint dici tres Perſonæ. Quare S. Thomas hìc quæſt. 30. art. 4. hoc ſtatuit diſcrimen inter Perſonam & indiuiduum, quod perſona habet pro ſignificato formali perſonalitatem pro materiali naturam; indiuiduum verò è contra habet pro ſignificato formali naturam, pro materiali perſonalitatem; vnde ſicut non multiplicatur in diuinis natura, ita nec indiuiduum.

§. VI.

De notionibus quibus Diuinæ Perſonæ dignoſci poſſunt.

Egimus initio huius Tractatus de cognoſcibilitate Diuinarum Perſonarum, & oſtendimus effectibus naturalibus Myſterium Trinitatis non poſſe cognoſci; nunc de illarum notionibus, ſeu de notis & characteribus, quibus dignoſci, & inter ſe diſcerni poſſunt, breuiter dicendum eſt.

Notio ergo definitur à D. Thoma hìc qu. 32. art. 2. & 3. *propria ratio cognoſcendi Perſonam Diuinam*; vbi per propriam rationem non intelligitur conceptus formalis, quo vnam perſonam ſpecialiter cognoſcimus, & ab alia diſcernimus, ſed obiectiuus, ideſt proprietas, ſeu forma, vel ſpecialis nota, qua vna Perſona Diuina ab alia diſtinguitur, quæque notioni formali reſpondet. Vnde ab alijs ſic deſcribitur: *Notio eſt ratio obiectiua notificans Perſonam*, ſeu vnam Perſonam diſtinguens ab alia, vel

ab

ab alijs, Ex hoc infert primò S. Doctor in 1. diſt. 26. quæſt. 2. art. 3. tria requiriri vt aliquid dicatur notio in Diuinis. Primum eſt quod ſignificet aliquid pertinens ad originem, quia relationibus originis diſtinguuntur Perſonæ Diuinæ. Secundum, quod pertineat ad dignitatem, vel ſaltem illam denotet, quia perſona eſt nomen dignitatis, vt docet idem Doctor Angelicus hic quæſt. 29. art. 3. Tertium, quod dicat aliquid ſpeciale, quia quod eſt commune tribus Perſonis, non poteſt eſſe ratio diſcernendi vnam Perſonam ab alia. Secundò infert ibidem, hoc inter relationes, proprietates, & notiones verſari diſcrimen, quod licet hæc tria in eadem formalitate, abſque virtuali diſtinctione, conueniant, primum tamen huic formalitati conuenit per reſpectum ad correlatiuum, ſecundum per comparationem ad perſonam cuius eſt proprietas, tertium comparatiuè ad intellectum, cui eſt ratio manifeſtandi perſonam conſtitutam. Ex quo etiam infert, priùs intelligi relatione rationem reſpectus ad terminum ſeu correlatiuum, deinde rationem proprietatis ac tandem rationem notionis, eò quod nihil poſſit eſſe ratio manifeſtandi aliud, niſi ſit illi proprium, nec illi eſſe proprium, niſi ab alijs diſtinguatur, quod in Diuinis fit per relationem.

Quinque autem communiter aſſignantur notiones in Diuinis, nempe paternitas, & innaſcibilitas in Patre, filiatio in Filio, ſpiratio actiua in Patre & Filio, vt ſunt principium Spiritus Sancti, & proceſſio ſeu ſpiratio paſſiua in ipſo Spiritu Sancto. Cùm enim Perſonæ Diuinæ conſtituantur & diſtinguantur per rela-

tio-

tiones originis, poteſt cognoſci perſona, vel per hoc quod eſt principium proceſſionis, vel terminus eius, vel per negationem proceſſionis. Et ſic prima perſona, quia non procedit ab alia dignoſcitur per innaſcibilitatem, ſeu improducibilitatem, & quia etiam producit Filium, innoteſcit per paternitatem; & quia cum Filio producit Spiritum Sanctum, Pater & Filius per ſpirationem actiuam dignoſcuntur Filius verò: quia eſt terminus generationis, per filiationem notificatur, & Spiritus Sanctus, qui eſt terminus ſpirationis actiuæ Patris & Filij per ſpirationem paſſiuam, ſeu proceſſionem agnoſcitur, & ſic habentur quinque notiones in Diuinis. Ita D. Thomas hic q. 32. art. 3.

Dices primò, generatio & natiuitas ſunt rationes cognoſcendi Patrem & Filium: Ergo obtinent rationem notionis. Reſpondeo quod vt aliquid obtineat rationem notionis in Diuinis, debet eſſe ratio cognoſcendi Perſonam Diuinam in ſeipſa, generatio verò & natiuitas, cùm ſint nomina ſignificantia origines in fieri & tendentia, notificant, tantùm actiones notionales Diuinarum Perſonarum, non verò ipſas Perſonas Diuinas in ſeipſis, & ideò notiones non ſunt.

Dices ſecundò, de ratione notionis eſt vt ad dignitatem pertineat: Sed innaſcibilitas, cùm negatio ſit, non pertinet ad dignitatem: Ergo non eſt notio.

Reſpondeo de ratione notionis eſſe quod ſit dignitas, vel ſaltem illam denotet, vt ſupra diximus: quamuis autem innaſcibilitas ratione ſui formaliter dignitas non ſit, illam tamen denotat, & à poſteriori explicat dignitatem

per-

perſonalem primæ perſonæ, ſcilicet auctoritatem principium per modum capitis & fontis omnium Diuinarum Perſonarum, vt conſtabit ex dicendis capite ſequenti. Ex quo facilè intelliges, cur innaſcibilitas ſit notio, non verò inſpirabilitas, vt exiſtimat Scotus; quia nimirum inſpirabilitas, ſeu negatio procedendi per voluntatem, nec dignitas eſt, nec dignitatem denotat, ſicut innaſcibilitas: Tum quia, ſuppoſito quod aliquid producatur, non dicit ex noſtro modo concipiendi dignitatem, quod careat hoc vel illo modo productionis: Tum etiam, quia inſpirabilitas, ſumpta ratione ſui, creaturis competit, cùm illæ non producantur per ſpirationem. Addo quod inſpirabilitas, ſeu negatio ſpirationis paſſiuæ, inuoluitur in notione ſpirationis actiuæ, quæ conuenit Patri & Filio; quia hoc ipſo quod vna perſona ſpirat, opponitur ei illa quæ ſpiratur, ſubindeque illi conuenit inſpirabilitas, cui competit ratio ſpiratoris.

CAPVT VI.

De Perſona Patris.

DVo ſunt nomina quæ primæ Perſonæ conueniunt, nimirum nomen Patris, & nomen ingeniti, ſeu innaſcibilis. Primum conſtat ex dictis de generatione Verbi, ſi enim proceſſio Verbi ſit generatio, perſona à

qua

qua procedit, neceſſariò eſt genitor, & Pater. Obſeruat autem S. Doctor hìc q. 33. art. 2. ad 4. quòd cùm generatio diuina ſit perfectiſſima, & terminus genitus perfectiſſimè ſimilis generanti, vtpote cùm in illis ſit eadem numero forma & natura, & perfectiùs inuenitur ratio Patris in prima Perſona Trinitatis, quam in quacumque creatura, iuxta illud ad Epheſ. 3. *Flecto genua ad Patrem Domini mei Ieſu Chriſti, ex quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur.* Ex quo infert art. 3. nomen Patris priùs dici de prima perſona notionaliter, quam eſſentialiter, ſeu priùs conuenire Patri, reſpectu Filij Diuini, quam reſpectu creaturarum; quia ratio ſibi perfectè inuenitur in verbo æterno, cùm ſit ei perfectè ſimilis in natura; imperfectè verò & deficienter in creaturis, quarum Deus dicitur Pater, ratione quadruplicis ſimilitudinis quam illis imprimit. Dicitur enim in primis Pater creaturarum irrationalium propter ſimilitudinem veſtigij: Iob. 38. *Quis eſt pluuiæ Pater, aut quis genuit ſtillas roris?* Secundò propter ſimilitudinem imaginis creaturæ rationali impreſſam: Deuteron. 32. *Nonne eſt ipſe Pater tuus, qui poſſedit, & fecit, & creauit te?* Tertiò propter ſimilitudinem gratiæ, quæ inuenitur in iuſtis: Roman. 8. *Ipſe Spiritus reddit teſtimonium ſpiritui noſtro, quod ſumus filij Dei.* Quartò propter ſimilitudinem gloriæ, quæ in beatis reperitur: ad Roman. 5. *Gloriamur in ſpe gloriæ filiorum Dei.* Has autem omnes ſimilitudines in immenſum ſuperat ſimilitudo Verbi Diuini, cùm ſit eiuſdem naturæ cum Patre.

Nec valet ſi dicas, communia in Deo eſſe prio-

priorà proprijs, & notionalibus; hoc enim verum eſt de communibus abſolutè ſumptis, vt intelligere & velle, non vero de ijs quæ dicunt reſpectum ad creaturam; cùm enim Verbum Diuinum ſit principium productionis creaturarum iuxta Ioan. 1. *Omnia per ipſum facta ſunt*, priùs procedit à Patre, quam creaturæ; ſicut Verbum in mente artificis conceptum, priùs concipitur procedere ab artifice, quam artefactum, quod ad eius ſimilitudinem producitur.

Ad maiorem huius præclari nominis explicationem, quod tantæ religionis eſt, & excellentiæ, vt Cyrillus, & Theodoretus aſſerant, primam perſonam illud Dei titulo anteponere, & appellatione Patris magis quam Domini delectari: Obſeruandum eſt, quod licèt Clemens Alexandrinus, Auguſtinus, & alij Sancti Patres primam Trinitatis perſonam, patrem & matrem ſimul appellent, ad ſignificandum diſcrimen quod inter patrem diuinum & patres terrenos intercedit: hi enim filios extra ſe generant; ille verò in ſuo pectore, & diuinitatis ſuæ viſceribus, Verbum productum retinet, quo metaphoricè materna quædam proprietas declaratur. Ad quod alludens Syneſius antiquiſſimus Auctor hymno 3. de Patre æterno canit: *Tu pater & mater, radix & ſummus ramus, fæmina & mas: ineſt quod parit, ineſt quod paritur.* Nihilominus nomen Patris conuenientiùs primæ perſonæ tribuitur, quam nomen matris; cuius egregiam rationem aſſignat S. Thomas contra Gent. cap. 11. verſus finem, vbi ſic diſcurrit: *Generatio carnalis animalium perficitur per virtutem acti-*

uam & paſſiuam, & ab actiua quidam virtute dicitur pater, à paſſiua verò dicitur mater: Vnde eorum quæ ad generationem prolis requiruntur, quædam conueniunt patri, & quædam conueniunt matri; dari enim naturam proli, conuenit patri, concipere autem & parturire conuenit matri tanquam patienti & recipienti. Cùm autem proceſſio Verbi fiat per hoc quod Deus ſeipſum intelligit, non attenditur ibi virtus paſſiua, ſed actiua: quia intellectus diuinus non eſt in potentia, ſed in actu tantum; vnde in generatione Verbi, non competit ratio matris, ſed patris. Senſus S. Doctoris eſt, quod prima perſona ſanctiſſimæ Trinitatis, non dicitur mater, ſed pater, quia mater ſignificat principium paſſiuum & potentiale, recipiens aliunde fœcunditatem: intellectus verò diuinus, licet pariat & concipiat, id tamen præſtat per modum actus puri, nihil aliunde recipiens.

Quantùm ad aliud nomen, nempe ingeniti, ſeu innaſcibilis, quod ſignificat non ſolum negationem generationis, ſed etiam omnis proceſſionis, & communicationis ab alio, ſciendum eſt, quòd olim aliqui ex SS. Patribus hoc nomen vt prophanum & à Scripturis alienum reijciebant, vt Athanaſius orat. 2. contra Arrianos, Epiphanius hæreſi 73. & Ambroſius lib. de incarnat. cap. 8. & 9. vbi ſic ait: *In ſcripturis ingenitum nuſquam inuenio, non legi, non audiui.* Quia nimirum Arriani eo nomine abutebantur, ex eo enim quod Pater eſſet ingenitus, & non factus, inferebant Filium eſſe factum & creaturam. Quare ad tollendas illorum inſidias, tale nomen ſub ſilentio premi volebant. Vnde Baſilius lib. 1. contra Eu-

nom.

nom. *Ingeniti, innaſcibilis appellationẽ, quamuis ſummopere cogitationibus veſtris congruat, tamen quia nullo modo in ſcripturis ipſam inuenio, & quoniam primum eſt elementum blaſphemiæ illorum, ſilentio trahẽdam meritò dixerim.* At vbi periculum errandi ceſſauit, nullaque fuit ſuſpicio in talis nominis vſurpatione, Concilia & SS. Patres illud frequenter vſurparunt, vt conſtat ex Concilio Toletano 6. in quo ſic dicitur: *Credimus Patrem ingenitum, increatum, fontem & originem totius diuinitatis.* Et ex Auguſt. 15. de Trinit. cap. 26 *Pater ſolus* (inquit) *non eſt de alio, ideò ſolus appellatur ingenitus.* Eccleſia pariter in hymnis hoc nomen vt Patri proprium ſæpe vſurpat.

Porro difficultas eſt & controuerſia inter Scholaſticos, an hoc nomen, vt eſt Patris notio, aliquid poſitiuum, vel ſolam & nudam negationem importet? Pro reſolutione.

Dico breuiter, hoc nomen *ingenitus*, vt eſt Patris notio, de formali importare negationem, de materiali verò & fundamentaliter dicere aliquid poſitiuum.

Prima pars eſt D. Thomæ hic q. 33. art. 4. ad 1. vbi poſtquam refutauit ſententias illorum qui dicebant, innaſcibilitatem, prout eſt Patris proprietas, vel ſignificare quod à nullo ſit, & quod ſit principium aliorum, vel vniuerſalem authoritatem, vel fundamentalem plenitudinem, ſic concludit: *Et ideò dicendum eſt ſecundum Auguſtinum, quod ingenitum negationem generationis paſſiuæ importat.* Et paucis interpoſitis, ſubdit: *Nec propter hoc ſequitur quod ingenitum non debeat poni propria notio Patris, quia prima & ſimplicia per negatio-*

nem

nem notificantur. Ad rationem enim rationis non requiritur quod illa ratione ſui dignitas ſit, ſed ſufficit quod circumlocutiuè ſignificet vel notificet dignitatem, vt capite præcedenti §. vltimo annotauimus, & hac ratione ſuaderi poteſt; Non magis requiritur ad rationem motionis quod ſignificet aliquid ad dignitatem ſpectans, quam quod ſignificet proprietatem perſonalem, cùm primum ex ſecundò colligatur: Atqui vt aliquid notio ſit, non requiritur quod ratione ſui ſit proprietatem perſonalem, cùm primum ex ſecundo colligatur: Atqui vt aliquid notio ſit, non requiritur quod ratione ſui ſit proprietas perſonalis, ſed ſufficit quod proprietatem perſonalem circumlocutiuè ſignificet ſeu notificet: Ergo etiam non requiritur quod ratione ſui dignitas fit, ſed ſolùm quod circumlocutiuè notificet dignitatem, quod negatio præſtare poteſt, vt conſtabit ex mox dicendis, ſubindeque illa de formali importari poteſt hoc nomine *ingenitus*, vt eſt notio Patris.

Probatur ergo ſecunda pars concluſionis: Hoc nomen *ingenitus*, non ſolùm eſt impoſitum ad remouendam omnem paſſiuam productionem, & communicationem à Patre, ſed etiam ad ſignificandam poſitiuam perfectionem, propter quam conuenit Patri talis negatio, cùm enim nequeamus hanc poſitiuam perfectionem immediatè & per ſe in Patre concipere, illam circumloquimur, & explicamus per negationem productionis, & communicationis ab alio: Ergo hoc nomen ingenitus de materiali & ſecundariò aliquam perfectionem poſitiuam importat.

Con-

Confirmatur: ſimilibus nominibus vtimur ad explicandas poſitiuas perfectiones eſſentiæ diuinæ, vt cùm dicimus Deum eſſe infinitum & immutabilem; nam hæc nomina ſimul cum negatione quam explicitè, & de formali important, implicitè etiam & ſecundariò important perfectionem illam poſitiuam, propter quam talis negatio Deo conuenit; Ergo ſimiliter hoc nomen *ingenitus*, per ſe primò, & de formali negationem importat, ſecundariò verò, & de materiali perfectionem in qua talis negatio fundatur.

Verùm quænam ſit in Patre perfectio illa poſitiua, quæ huius negationis fundamentum eſt, diſſentio & controuerſia eſt inter Theologos. Aliqui enim exiſtimant, poſitiuum illud non eſſe aliud quam ratione principij fontalis perſonarum Deitatis, quam SS. Patres Patri æterno attribuunt, præſertim Dionyſius de diuin. nomin. cap. 2. vbi ait: *Solus fons ſuperſubſtantialis Deitatis eſt Pater.* Et verſus finem: *Primordialis, & fontana Deitas eſt Pater, Filius verò & Spiritus Sanctus, ſecunda Deitatis (ſi fas eſt dicere) germina, plantata diuinitus, & velut flores, ac ſuperſubſtantialia lumina, à ſcripturis accepimus.* Sed hanc ſententiam refert, & refellit S. Thomas hic quæſt. 33. art. 4. ad 1. his verbis: *Quidam dicunt quod innaſcibilitas, quam ſignificat hoc nomen ingenitus, importat vniuerſalem auctoritatem; vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum; quia ſic innaſcibilitas non eſſet alia proprietas à paternitate & ſpiratione, ſed includeret eas, ſicut includitur proprium in communi; nam*

fontalitas & auctoritas, nihil aliud ſignificant in Diuinis, quam principium originis.

Alij cenſetur poſitiuum illud in quo fundatur negatio quam hoc nomen *ingenitus* de formali importat, eſſe aliquam relationem tranſcendentalem, diſtinctam à paternitate & filiatione, quâ Pater indiuiſibiliter reſpicit Filium & Spiritum Sanctum, tanquam caput diuinarum emanationum. Sed hæc ſententia probabilitate caret, nam ſicut non datur in Patre aliquis influxus indiuisè tendens in Filium & Spiritum Sanctum: ita non datur relatio aliqua communis, tendens in vtramque perſonam procedentem, omnis enim relatio diuina in origine & proceſſione fundatur.

Alij volunt negationem illam importare pro fundamento in Patre æterno rationem eſſendi à ſe, per excluſionem proceſſionis ab alio, quam *aſſeitatem* appellant. Verùm cùm eſſe à ſe importat formaliter negationem eſſendi ab alio, quam de formali dicit ratio ingeniti per aſſeitatem nõ explicatur ſufficiẽter poſitiua illa perfectio, per quam Pater æternus eſt ſibi ipſi ſufficiens ad eſſendum independenter à quacumque paſſiua origine; vnde reſtat adhuc explicanda ratio à qua Pater æternus habet quod ſit à ſe, & non ab alio, & perfectio illa poſitiua in qua fundatur negatio eſſendi ab alio, quam hoc nomen *ingenitus* de formali importat.

Dicendum eſt igitur, paternitatem, vt eſt ſubſiſtentia, ſeu forma hypoſtatica, primò terminans & modificans naturam diuinam, eſſe fundamentum illius negationis, quæ hoc nomine *ingenitus* formaliter importatur: quia

vt

vt ſic fundat in Patre æterno incapacitatem eſſendi ab alio, & connotat diuinam naturam, vt à ſe & non ab alio habitum: Vnde cùm omne fundamentum ſit priùs ratione in eo fundata, ratio ingeniti & innaſcibilis eſt poſterior paternitate, non quidem ſub explicito conceptu Patris, vt refertur ad Filium, ſed ſub explicito conceptu primæ hypoſtaſis, primò terminantis & modificantis naturam diuinam.

Dices, ex hoc ſequi, innaſcibilitatem non eſſe notionem à paternitate diſtinctam, cùm paternitas, vt forma hypoſtatica, non diſtinguiatur virtualiter à ſeipſa vt referente. Sed negatur ſequela, quia licet ad conſtituendam diuerſam notionem requiratur conceptus obiectiuus virtualiter diſtinctus, ex parte illius quod de formali ſignificat; non tamen ſemper exigitur vt virtualiter ſit diuerſus, ex parte illius quod de formali ſignificat; non tamen ſemper exigitur vt virtualiter ſit diuerſus ex parte eius, quod fundamentaliter & de materiali tantùm importat: Vnde cùm paternitas, vt gerit munus ſubſiſtentiæ & formæ hypoſtaticæ, primò terminantis & modificantis naturam diuinam, de materiali ſolùm & fundamentaliter, hoc nomine *ingenitum* importetur, illudque de formali ſignificet negationem omnis proceſſionis, ſeu paſſiuæ productionis, quæ virtualiter à paternitate diſtinguitur, innaſcibilitas erit notio à paternitate diſtincta.

CAPVT VII.

De Perſona Filij.

SEcunda Perſona Sanctiſſimæ Trinitatis tribus potiſſimùm nominibus inſignitur Filij, Verbi, & imaginis. De primo conſtat ex dictis ſupra cap. 3. de diuinis proceſſionibus: Si enim proceſſio Verbi ſit generatio, euidens eſt terminum eius eſſe Filium. De tertio infra dicemus. Quantùm verò ad ſecundum, nomen Verbi conuenire Filio, vniuerſa Scriptura tam apertè docet, vt de hoc nullus Chriſtianus dubitet, vt ait Auguſtinus lib.9.de Trinit.cap.12. Teſtatur tamen idem Sanctus Doctor lib. de hæreſibus hæreſi 30. olim fuiſſe quoſdam hæreticos, qui omne Verbum in Deo negabant, & propterea *Alogi*, id eſt ſine Verbo, dicti ſunt. Vnde Ioannis Euangelium, eiuſque Apocaliſim, in quibus Dei Verbum expresè habetur, vt libros Canonicos non agnoſcebant. Verùm hic error, non ſolùm Scripturæ, ſed etiam rationi, apertiſſimè contradicit: Duo enim tantùm ſunt de ratione Verbi, nempe ratio expreſſi, realiterque producti à dicente, & manifeſtatio eorum quæ à loquente dicuntur: Sed euidens eſt; hæc duo ſecundæ Perſonæ Sanctiſſimæ Trinitatis conuenire: Filius enim verè à Patre per dictionem ſeu intellectionem producitur, iuxta illud Pſalm. 2. *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie*

die genui te; & actualiſſimè repræſentat & manifeſtat omnia quæ in intellectu Patris ſunt, vt eleganter declarat Auguſtin. lib. de fide, his verbis: *Verbum Patris ideò dictum eſt, quia per ipſum innoteſcit Pater. Sicut ergo verbis noſtris id agimus, vt noſter animus innoteſcat audienti, & quidquid ſecretum in corde gerimus, per ſigna huiuſmodi ad alterius cognitionem profertur: Sic illa ſapientia quam Deus Pater genuit, quoniam per ipſam innoteſcit ſignis ſecretiſſimis Pater, Verbum eius conuenienter nominatur*: Ergo ſecunda Sanctiſſimæ Trinitatis Perſona, non ſolùm habet rationem Filij, ſed etiam Verbi, imò, vt ait idem Auguſtinus lib. 7. de Trinit. cap. 2. *Eò Filius eſt quo Verbum, & eò Verbum quò Filius.* Quia nimirum, eo ipſo quod procedit per intellectionem, procedit vt ſimile Patri, ex vi ſuæ proceſſionis, vt cap. 3. declarauimus, & actualiter exprimit ac manifeſtat quæ in intellectu Patris ſunt.

Hæc ſunt certa & indubitata apud omnes Catholicos, ſed difficultas eſt, & celebris controuerſia inter Theologos, ex quibus obiectis Verbum Diuinum per ſe procedat? Dixi, *per ſe*, nam ſicut omnia quæ ſunt in ſcientia Patris, concomitanter communicantur Filio, ita concomitanter procedit ex notitia omnium quæ ſunt in intellectu Patris, ſiue neceſſaria ſiue libera ſint. Illud autem dicitur per ſe concurrere ad productionem Verbi, quod ita ſe habet, vt ſi eius cognitio non eſſet, Verbum non produceretur, aut certè non produceretur cum ea omnino perfectione cum qua de facto producitur. Econtra verò illud cenſe-

tur ſe habere merè concomitanter ad illius productionem, quod etſi non eſſet, vel non cognoſceretur, nihilominus adhuc productio Verbi eſſet cum eadem omnino perfectione, cum qua de facto eſt. Porro ea quæ à Patre generante Verbum cognoſcuntur & quæ per modum obiecti terminant eius ſcientiam, duplicis generis ſunt; vel enim continentur in Deo formaliter, vt eſſentia diuina, attributa, & perſonalitates; vel tantum futuræ. Quæritur ergo, an Verbum Diuinum ex illorum omnium cognitione per ſe procedat?

§. I.

Verbum Diuinum per ſe procedit ex cognitione diuinæ eſſentiæ, attributorum, & Perſonarum.

Prima pars eſt certa, & à nemine negatur, vel reuocatur in dubium; cùm enim cognitio ex qua Verbum procedit, ſit quidditatiua, debet per ſe terminari ad ea quæ pertinent ad quidditatem Dei, ſubindeque ad eius eſſentiam & attributa, quæ ſunt veluti proprietates diuinæ naturæ.

Secunda verò negatur à Scoto, Puteano, & Vaſquez: Primus enim exiſtimat Verbum per ſe tantùm procedere ex cognitione eſſentiæ & attributorum, non autem ex cognitione Patris, aut aliarum perſonarum. Secundus fatetur quidem, Verbum per ſe procedere ex cognitione Patris, negat tamen procedere ex cognitione ſui, aut Spiritus Sancti. Tertius verò affirmat Verbum per ſe procedere ex cogni-

gnitione Patris, & ſui non autem Spiritus Sancti. Hanc tamen noſtræ aſſertionis partem expreſsè docet Diuus Thomas hîc quæſt. 34. art. 1. ad 3. inquiens: *Pater intelligendo ſe, & Filium, & Spiritum Sanctum, concipit Verbum, vt ſic tota Trinitas Verbo dicatur.*

Ratio etiam id ſuadet: Cùm enim Verbum Diuinum procedat ex cognitione perfectiſſima diuinæ eſſentiæ procedit ex cognitione illius quidditatiua, intuitiua, comprahenſiua, & beatificatiua: Sed has quatuor conditiones & perfectiones habere nequit, niſi ad tres Perſonas Diuinas per ſe terminetur: Ergo Verbum Diuinum per ſe ex trium Perſonarum cognitione procedit. Maior patet, Minor verò probatur quantùm ad ſingulas. Et in primis quod non cognitis Perſonis, cognitio diuina, vt eſt in Patre, non eſſet quidditatiua, conſtat ex dictis ſupra cap. 4. Paragrapho 2. vbi oſtendimus, relationes diuinas eſſe de eſſentia & quidditate Dei, tanquam modos & terminos, quibus natura Diuina eſſentialiter petit modificari & terminari & ſine quibus non poteſt intelligi vt fœcunda. Secundo quod non eſſet intuitiua eſſentiæ, videtur manifeſtum; quia cognitio intuitiua in hoc differt ab abſtractiua, quod hæc fertur ſolùm ad naturam & quidditatem rei, vt abſtrahit ab eius ſubſiſtentia & exiſtentia, illa vero fertur in rem, vt eſt in ſe ſubſiſtens & exiſtens: vnde ſcientia Dei, prout terminatur ad res merè poſſibiles, non eſt intuitiua & viſionis, ſed abſtractiua, & ſimplicis intelligentiæ, eo quod res ſub ſtatu illo meræ poſſibilitatis abſtrahant ab exiſtentiâ, vt conſtat ex dictis in

Tractatu de ſcientia Dei : ſed natura diuinæ ſubſiſtit & exiſtit in tribus Perſonis : Ergo repugnat cognitionem intuitiuam de illa haberi, niſi tres Perſonæ Diuinæ cognoſcantur. Tertiò, quod poſſit eſſe comprehenſiua, ſic oſtenditur : Vt aliquid compræhendatur, debet cognoſci quidquid in illo vel ex illo cognoſcibile eſt : At eſſentia diuina eſt medium in quo non ſolum attributa, ſed etiam Perſonæ Diuinæ cognoſci poſſunt : Ergo illis non cognitis, non poteſt compræhendi. Addo quod, eſſentia diuina non poteſt compræhendi, niſi vt fœcunda, & tribus Perſonis communicabilis, & de facto communicata cognoſcatur, ſubindeque niſi ipſæ Perſonæ Diuinæ, vt termini huius diuinæ fœcunditatis & communicationis intelligantur. Demum quod cognitio ex qua Verbum procedit, non poſſit eſſe beatificans, niſi ad tres Perſonas Diuinas per ſe terminetur, conſtat ex dictis in Tractatu de viſione beatifica, vbi oſtendimus, ad obiectum beatificum, non ſolùm ſpectare eſſentiam, ſed etiam perſonas, vt modos diuinæ eſſentiæ, quæ eſt obiectum formale beatitudinis diuinæ; vnde intellectus Patris Verbum producens, non ex ſolius eſſentiæ & attributorum, ſed etiam ex cognitione Diuinarum Perſonarum beatur, ſubindeque ſi ad illas non terminaretur Patris cognitio, non eſſet perfectè beatificatus.

Poteſt inſuper eadem pars noſtræ aſſertionis hoc diſcurſu ſuaderi : Cognitio Verbi per ſe concurrit ad eius productionem, cùm Pater ipſum cognoſcendo producat, & producendo cognoſcat. Ergo & cognitio Patris. Conſe-

quen-

quentia videtur manifeſta, cùm enim Verbum ſit imago Patris, non ſolùm eius naturam, ſed etiam eius paternitatem repræſentat; vnde Chriſtus dicebat Philippo. *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum*. Et Baſilius homil. 16. ait: *Quoniam eſt imago genitoris, totum in ſe monſtrat genitorem*: Ergo Pater cognoſcendo Verbum, ipſumque producendo, debet neceſſario ſeipſum, ſuamque paternitatem cognoſcere; cùm imago, vt talis, non poſſit cognoſci, niſi cognoſcatur prototypum quod repræſentat, & à quo exprimitur. Idem dicendum eſt de cognitione Spiritus Sancti, quia impoſſibile eſt, quod Pater ſeipſum & Filium cognoſcat, niſi etiam cognoſcat relationem ſpiratoris quæ eſt in vtroque: Hæc verò relatio cognoſci nequit, niſi Spiritus Sanctus cognoſcatur, cùm illum reſpiciat tanquam ſuum terminum & correlatiuum.

Obijcies primò: Relationes & Perſonæ Diuinæ non ſunt obiectum primarium, ſed tantùm ſecundarium diuinæ cognitionis ex qua Verbum procedit, cùm obiectum eius primarium & ſpecificatiuum, ſit ſola diuina eſſentia: At cognitio non pendet per ſe ab obiecto ſecundario, ſed tantùm à primario & ſpecificatiuo: Ergo Verbum non procedit per ſe ex cognitione Diuinarum Perſonarum, ſed ſolùm ex cognitione eſſentiæ.

Reſpondeo primò, negando Maiorem, relationes enim diuinæ non ſunt propriè obiectum ſecundarium diuinæ cognitionis, ſed modi obiecti primarij & ſpecificatiui, nimirum diuinæ eſſentiæ, quæ ratione ſuæ infinitæ fœcunditatis, eſſentialiter petit diuinis rela-

tionibus modificari & terminari.

Reſpondeo ſecundò, data Maiori, diſtinguendo Minorem: Cognitio non pendet per ſe ab obiecto ſecundario, quando ſine illo obiectum primarium poteſt intuitiuè, & comprehenſiuè cognoſci, concedo Minorem. Si ſine illo non poſſit haberi cognitio intuitiua, & comprehenſiua obiecti primarij, nego Minorem & conſequentiam. Vt enim ſupra oſtenſum eſt, cognitio qua Pater generat Verbum, non eſſet intuitiua, nec comprehenſiua eſſentiæ diuinæ; ſi ad tres Perſonas Diuinas non terminaretur.

Obijcies ſecundò cum Puteano: Sola cognitio eſſentiæ, prout eſt in Patre, eſt fœcunda ad Verbi productionem, vt enim docent communiter Theologi, intellectio ad generandum fœcunda, non eſt communis, ſed notionalis, & Patri propria: Ergo Verbum ex ſolius eſſentiæ & paternitatis cognitione procedit.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens; ſola cognitio eſſentiæ, prout eſt in Patre, eſt fœcunda: Si ly *prout* denotet ſubiectum ſeu principium generans, concedo Antecedens. Si denotet obiectum cognitionis, quod per modum principij *quo* concurrit ad generationem, nego Antecedens: Non enim ſola eſſentia & paternitas, ſed etiam filiatio & ſpiratiua paſſiua, per ſe concurrunt per modum obiecti cogniti ad Verbi generationem.

Dices: in eo priori in quo Pater Verbum generat, Verbum & Spiritus Sanctus non exiſtunt, cum in tali ſigno nondum ſupponantur producti: Ergo filiatio & ſpiratio paſſiua,

non

non poſſunt concurrere per modum obiecti cogniti ad Verbi generationem.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: In eo priori quo Pater Verbum generat, Verbum, & Spiritus Sanctus non exiſtunt, prioritate originis, concedo Antecedens; ſiquidem non exiſtunt à ſe, quod eſt exiſtere prioritate originis, ſed ab alio, quod eſt exiſtere vt poſteriores origine. Non exiſtunt ſimultate durationis, & in eodem ſigno in quo, nego Antecedens. Simultas enim exiſtentiæ & durationis non tollitur per prioritatem & poſterioritatem originis, vt conſtat in Sole radium ſeu ſplendorem eminente, radius enim ſeu ſplendor Soli coexiſtit, quamuis ſit eo poſterior origine & cauſalitate; & generaliter omne principium actuale operationis, eam prioritate naturæ & cauſalitatis antecedit, & nihilominus operatio eſt ſimul tempore & duratione; cùm repugnet principium actuale operationis, ſine illa exiſtere. In hoc ergo argumento, & ſimilibus, duplex reperitur fallacia & hallucinatio: Prima eſt, quia ex poſterioritate originis & à quo, infertur poſterioritas durationis & in quo. Nam ex eo quod Pater eſt prior origine Filio & Spiritu Sancto, infertur illum vt origine priorem non poſſe intueri vt in ſeipſis exiſtentes, Filium & Spiritum Sanctum, origine poſteriores. Aliud fallaciæ genus conſiſtit in eo quod Aduerſarij id quod eſt proprium concipientis tribuere ſolent rebus conceptis; ex eo enim quod intellectus noſter ex imperfecto modo concipiendi, concipit Patrem vt priùs ſeipſum intelligentem, quam intelligat Filium

& Spiritum Sanctum, putant eodem modo procedere æternum Patrem in ſua æterna conceptione, vt prius cognoſcat ſeipſum, ſuamque eſſentiam, quam Filium & Spiritum Sanctum.

Ex his ſolutum manet præcipuum fundamentum ſeu motiuũ, quo Vaſquez ducitur ad aſſerendum, Verbum Diuinum non procedere per ſe ex cognitione Spiritus Sancti, ſic enim arguit: Cognitio intuitiua terminatur ad obiectum vt exiſtens: Sed in illo priori in quo Verbum à Patre procedit, Spiritus Sanctus non exiſtit, cùm nondum intelligatur productus, eiuſque productio Verbi generationem ſupponat. Ergo Verbum ex cognitione intuitiua Spiritus Sancti non procedit.

Sed facilè reſpondetur ex dictis, negando Minorem, productio enim Verbi. Spiritus Sancti proceſſionem & exiſtentiam, prioritate ſolum originis antecedit: Prioritas autem originis, cùm non ſit prioritas in quo, ſed à quo, non impedit coexiſtentiam extremorum, nec per conſequens rationem notitiæ intuitiuæ. Pater hoc in intellectione creata, licèt enim intellectio creata, vt habet rationem dictionis, Verbum mentis prioritate naturæ & cauſalitatis antecedat; quia tamen ſimul in eodem inſtanti temporis exiſtit, rationem cognitionis intuitiuæ obtinet. Item ſi potentia viſiua eſſet potens & efficax ad producendum ſuum obiectum; etſi pro priori à quo, non intelligeretur obiectum exiſtens ante viſionem; quia tamen poneretur in eodem inſtanti in quo fieret ipſi viſio, tanquam terminus eius, illa tunc eſſet notitia intuitiua, quia

ad

ad rem vt exiſtentem terminaretur.

§. II.

Verbum Diuinum per ſe procedit ex cognitione creaturarum poſſibilium, ſed non futurarum vel exiſtentium.

Probatur prima pars: Verbum Diuinum per ſe procedit ex cognitione comprehenſiua diuinæ eſſentiæ & omnipotentiæ, vt conſtat ex dictis Paragrapho præcedenti: Sed Dei eſſentia & omnipotentia comprehendi nequeunt, niſi in ea vt in cauſa cognoſcantur creaturæ poſſibiles, vt in Tractatu de ſcientia Dei oſtenſum eſt: Ergo Verbum Diuinum per ſe procedit ex cognitione creaturarum poſſibilium.

Secunda pars quæ eſt de creaturis futuris, & exiſtentibus, triplici ratione ſuadetur. Prima eſt: cognitio ex qua Verbum procedit, debet eſſe naturalis & neceſſaria, ſicut ipſa Verbi productio: Atqui cognitio rerum futurarum, vel exiſtentium, non eſt naturalis, nec neceſſaria, ſed libera, eſt enim ipſamet ſcientia viſionis, quæ liberum Dei decretum præſupponit: Ergo Verbum Diuinum non procedit per ſe ex tali cognitione.

Secunda eſt, illud per ſe ad productionem Verbi Diuini non concurrit quod ſi auferetur, Verbum maneret omnino inuariatum, & eiuſdem rationis ac antea: Sed ſublata à Deo futurorum contingentium, & rerum exiſtentium cognitione, Verbum Diuinum omnino inuariatum ſubſiſteret, vt docet Anſel-

mus in monologio cap. 30. vbi ſic ait: *Sine Deus cogitetur, nulla alia exiſtente eſſentia, ſiue alys exiſtentibus, neceſſe eſt Verbum illius coeternum illi, eſſe cum ipſo:* Ergo cognitio rerum futurarum & exiſtentium, non concurrit per ſe ad Verbi productionem, ſed ad illam merè per accidens, & concomitanter ſe habet.

Tertia ratio ſic poteſt proponi: Vt Verbum ex cognitione futurorum vel exiſtentium procederet, deberet hæc ſcientia prius origine conuenire Patri, quam Verbo: Sed prius origine Patri conuenire non poteſt: Ergo nec Verbum ex futurorum vel exiſtentium cognitione procedere. Maior patet, Minor probatur. Cùm ſcientia futurorum & exiſtentium, ſit innixa decreto, vt in Tractatu de ſcientia Dei probatum eſt, eodem modo de illa philoſophandum eſt, ac de ipſo decreto: Sed libera diuinæ voluntatis decreta, priùs origine non conueniunt Patri; ſicut enim actiones ad extra ſunt toti Trinitati communes, ita & decreta libera indiuiſa ſunt, & tribus Perſonis communia, ac proinde non priùs origine vni quam alteri competunt: Ergo pariter ſcientia liberorum, innixa decreto, ac in eo fundata, non conuenit priùs origine Patri quam Verbo.

Ex his intelliges, quatuor eſſe diſtinguendas terminationes in intellectione per quam Verbum producitur: Prima eſt ad eſſentiam diuinam, vt ad obiectum formale & primarium: Secunda ad attributa & relationes, vt ad proprietates, vel modos obiecti formalis & primarij. Tertia ad creaturas poſſibiles.

Quar-

Quarta ad res exiſtentes & futuras. Tres primæ per ſe, & ex vi proceſſionis, Verbo Diuino conueniunt, quarta verò ſolùm concomitanter, & veluti per accidens. Vnde de creaturis exiſtentibus vel futuris, loquitur S. Thomas quæſt. 4. de veritate art 5. dum ait, *Verbum per accidens & quaſi ex conſequenti ad creaturas referri*; nam vt patet ex contextu, loquitur de creaturis ad quas refertur relatione Domini & Creatoris, quæ vtique ſunt exiſtentes vel futuræ, non verò merè poſſibiles. Cùm verò Auguſtinus 15.de Trinit. cap. 14. docet, Verbum eſſe de his omnibus quæ ſunt in ſcientia Dei, vel loquitur de ſcientia Dei neceſſaria, quæ ſimplicis intelligentiæ appellatur, per quam merè poſſibilia cognoſcibilia cognoſcit. Vel ſi loquatur de ſcientia libera & viſionis, quæ fertur ad exiſtentia & futura, ſolùm intendit, illam concomitanter ſe habere ad Verbi productionem.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis: Si nullæ forent creaturæ poſſibiles, adhuc procederet Verbum eodem modo perfectum, ſicuti nunc eſt; abſurdum enim videtur dicere, quod ſi non eſſet poſſibilis ſimia, vel formica, Verbum non produceretur cum ea perfectionis plenitudine, cum qua de facto producitur: Ergo Verbum non procedit per ſe ex cognitione creaturarum poſſibilium.

Confirmatur: Si Verbum Diuinum per ſe procederet ex cognitione creaturarum poſſibilium, ab illis vt poſſibilibus penderet, nam id ab alio pendet, quod ſine illo nequit ſubſiſtere; Sed Verbum Diuinum, cùm ſit ens increa-

creatum & independens, non poteſt depen-dere à creaturis poſſibilibus: Ergo nec pro-cedere ex cognitione illarum.

Ad obiectionem reſpondeo negando An-tecedens, nam ſublatis poſſibilibus, Verbum non procederet, vt exemplar, ars, & virtus productiua creaturarum, quæ perfectiones, cùm ſint intrinſecæ Verbo; non procederet Verbum cum omnibus perfectionibus cum quibus de facto procedit, ſi tollerentur crea-turæ poſſibiles. Quod non prouenit ex indi-gentia quam Deus habeat creaturarum, ſed ex ſumma perfectione & fœcunditate Dei, & ex dependentia creaturarum ab ipſo; non eſ-ſet enim Deus, ſi non eſſet omnipotens & in-finitè fœcundus ad extra, nec hoc poſſet eſſe, ſi repugnarent creaturæ poſſibiles. Vnde.

Ad confirmationem, nego ſequelam Ma-ioris: Vnum enim relatiuum ſine alio nequit ſubſiſtere, & tamen non dependet ab illo, aliàs relatiua ſimul natura & cognitione non eſſent. Ad dependentiam ergo requiritur quod vnum non poſſit ſine alio ſubſiſtere, ra-tione ſubordinationis ad illud: Hoc autem non conuenit Verbo Diuino reſpectu creatu-rarum poſſibilium, quod enim ſine illis ſubſi-ſtere nequeat, non eſt ratione ſubordinatio-nis ad illas, ſed potius ratione dependentiæ creaturarum poſſibilium ab omnipotentia Dei.

Obijcies ſecundò, ſi Verbum Diuinum procederet ex cognitione creaturarum poſſi-bilium, poſſe dici imago creaturarum, ſicut dicitur illarum Verbum: Sed hoc videtur abſurdum, & contra Sanctos Patres, aſſeren-

tes

tes Verbum eſſe quidem ideam & exemplar creaturarum, non tamen illarum imaginem: Ergo & illud.

Reſpondeo negando ſequelam Maioris, quia Filius Dei, vt Verbum, importat rationem manifeſtationis; vt imago rationem originis, & imitationis; quia Verbum Diuinum repræſentat creaturas, dicitur illarum Verbum; ſed quia non originatur à creaturis, nec imitatur illas, non eſt nec dicitur imago creaturarum. Ratio autem cur Verbum producatur ex cognitione creaturarum, & tamen ab illis non trahat originem, aſſignatur à Diuo Thoma quæſt. 4. de verit. a. 4. ad 7. vbi docet quod tunc ſolum Verbum ab obiecto dicitur procedere, quando ſcientia ex qua procedit à rebus deſumitur, quare cum diuina ſcientia ex qua Verbum procedit, à creaturis non deſumatur, Verbum Diuinum, licet eas repræſentet & manifeſtet, non poteſt tamen dici ab illis procedere ſeu originari. Vnde ad obiectionem ſecundò reſponderi poteſt, diſtinguendo Maiorem: Si Verbum Diuinum procederet ex cognitione creaturarum poſſibilium, vt ab obiecto per ſe originante, eſſet illarum imago, concedo Maiorem. Si procederet ex cognitione creaturarum poſſibilium, vt ab obiecto ſolum per ſe terminante, nego Maiorem.

Objicies tertiò contra ſecundam partem aſſertionis, in qua diximus Verbum Diuinum non procedere ex cognitione creaturarum exiſtentium, vel futurarum: Verbum Diuinum de facto repræſentat, & exprimit creaturas, non ſolum vt poſſibiles, ſed etiam

vt exiſtentes, & futuras: Atqui talis expreſſio & repræſentatio illi conuenit ex vi proceſſionis: Ergo Verbum Diuinum per ſe procedit ex cognitione creaturarum exiſtentium, & futurarum. Maior eſt certa, Minor probatur. Quidquid Verbum habet, accepit à Patre per æternam generationem, iuxta illud Chriſti Ioan. 7. *Omnia mea tua ſunt*. Et iſtud: *Mea doctrina non eſt mea, ſed eius qui miſit me*: Sed quidquid Verbum accepit à Patre per æternam generationem, habet ex vi ſuæ proceſſionis: Ergo expreſſio & repræſentatio creaturarum exiſtentium & futurarum ex vi ſuæ proceſſionis illi conuenit.

Reſpondeo, conceſſa Maiori, negando Minorem, & ad eius probationem dico quod etſi Verbum omnia quæ habet, habeat per ſuam proceſſionem, non tamen omnia habet, ex vi ſuæ proceſſionis, ſed aliqua per ſuam proceſſionem identicè tantùm & concomitanter illi conueniunt. Sicut ſupra cap. 3. dicebamus quod licet Spiritus Sanctus per ſuam proceſſionem habeat naturam diuinam à Patre, & Filio communicatam, illam tamen non accipit ex vi ſuæ proceſſionis, ſed identicè tantùm & concomitanter.

§. III.

Vera & propria ratio imaginis conuenit Filio, non verò Spiritui Sancto.

Prima pars conſtat ex varijs Scripturæ locis, in quibus Filius imago Dei appellatur & figura ſeu character ſubſtantiæ eius. Di-

citur

citur etiam ſigillum Patris, quia ſicut in ſigillo imprimi ſolet figura obſignantis, ita & in Filio imprimitur imago Patris, ſeipſum in Filio obſignantis. Et vt ſigillo reconduntur ſecreta obſignantis, ita Verbo reconduntur ſecreta Patris. Appellatur etiam facies Pſal. 97. *Oſtende faciem tuam, & ſalui erimus*, quia ſicut ex facie cognoſcitur homo, ita ex Filio Pater dignoſcitur, iuxta illud Chriſti ad Philippum: *Philippe qui videt me, videt & Patrem meum*. Dicitur etiam candor lucis æternæ, & ſplendor gloriæ, quia ſicut proprium lucis & ſplendoris eſt, res manifeſtare; ita Verbi Diuini proprium eſt, eſſe manifeſtatiuum Patris, & eorum omnium quæ ſunt in Patre. Demum ſpeculum ſine macula nuncupatur, quia ſicuti ſpeculi eſt, omnes intuentis ſe motus & geſtus exprimere: ita Filius Dei, qui eſt viuum Patris ſpeculum, omnes eius perfectiones & operationes exhibet, & repreſentat, iuxta illud Ioan. 5. *Non poteſt Filius à ſe facere quidquam niſi quod viderit Patrem facientem. Quæcumque enim ille fecerit, hæc & Filius ſimiliter facit.* Vnde Baſilius hom. 16. *Quoniam eſt Patris imago, totum in ſe monſtrat genitorem.*

Ratio etiam ſuffragatur, imago enim, quæ definitur, *Vnius ab alio deducta ſimilitudo*, duo tantùm requirit, nimirum ſimilitudinem & proceſſionem; non enim ſola ſimilitudo ſufficit ad rationem imaginis, nam duo oua ſimilia ſunt, vnum tamen alterius imago non eſt, quia neutrum de altero expreſſum eſt: Sed vtraque hæc conditio perfectiſſimè conuenit Filio, procedit enim à Patre, & ex vi

ſuæ

ſuæ proceſſionis eſt ei ſimilis in natura, vt cap. 3. Paragrapho 3. oſtendimus: Ergo eſt vera & perfecta Patris imago, & tantò perfectior, quantò perfectiorem habet cum eo ſimilitudinem, nimirum identitatem in natura.

Confirmatur: Creatæ imagines, vel non ſunt veræ, quia fideliter non repræſentant prototypum; vel ſunt inanimatæ & mutæ, quia carent vita & facultate loquendi; vel denique inanes & vacuæ, quia carent virtute & operatione: *At iſta imago* (inquit Ambroſius lib. 1. de fide cap. 4.) *non eſt falſa, quia veritas eſt; non eſt muta, quia Verbum eſt; non mortua, quia vita eſt; non eſt inanis, quia virtus eſt:* Ergo vera & propria ratio imaginis illi competit.

Secunda pars noſtræ aſſertionis videtur eſſe contra nonnullos Patres Græcos, ſentientes non ſolum Filio, ſed etiam Spiritui Sancto conuenire rationem imaginis, ait enim Baſilius lib. 5. contra Eunom. cap. 6. *Imago Dei Chriſtus eſt, imago verò Filij Spiritus.* Et Cyrillus lib. 13. Theſauri cap. 1. *Deus verus Spiritus Sanctus eſt, quoniam Filij Dei imago perfectiſſima eſt.* Item Damaſcenus lib. 1. fidei cap. 18. *Imago Patris eſt Filius, & Filij Spiritus Sanctus,* Eſt tamen communis inter Latinos, eamque docet, & probat Sanctus Thomas hic quæſt. 34. art. 2. hoc diſcurſu: *Sicut Spiritus Sanctus, quamuis ſua proceſſione accipiat naturam Patris, ſicut & Filius, non tamen dicitur natus: ita licet accipiat ſpeciem ſimilem Patris, non dicitur imago; quia Filius procedit vt Verbum, de cuius ratione eſt*

ſimi-

ſimilitudo ſpeciei ad id à quo procedit, non autem de ratione amoris, quamuis hoc conueniat amori, qui eſt Spiritus Sanctus inquantum eſt diuinus. Quam rationem fusè expendimus ſupra cap. 3. probando productionem Verbi eſſe generationem, non autem proceſſionem Spiritus Sancti.

Dices, Spiritus Sanctus eſt infinitè ſimilior Patri & Filio, quam creaturæ: Ergo ratio imaginis, multò magis ei conueniet, quam creaturis.

Sed nego conſequentiam, licet enim creaturæ imperfectam habeant cum Deo ſimilitudinem, illam tamen habent ex vi ſuæ productionis; quia ſunt veluti quædam artefacta, quæ exigunt fieri ad ſimilitudinem ideæ, quam Deus ab æterno in mente habuit: At verò Spiritus Sanctus non habet ſimilitudinem in natura, formaliter ex vi proceſſionis, ſed identicè tantùm & concomitanter. Vnde S. Thomas in 1. ad Annibaldum diſt. 28 quæſt. 2. art. 2. ad 3. *In artificiato inuenitur ſpecies artis, etiam apud nos, non autem in amore artificis, & ideo creaturæ, inquantum habent ſpeciem artis æternæ, quæ eſt Filius Dei, dicuntur imago, & ad imaginem, non autem Spiritus Sanctus, qui eſt amor.* Vnde quando Patres Græci ſupra relati, vocant Spiritum Sanctum imaginem Filij, ſumunt latè nomen imaginis, pro eo quod procedit cum perfecta ſimilitudine in natura, quamuis non formaliter ex vi ſuæ proceſſionis.

Ex dictis colligitur primò, Verbum ſolius Patris eſſe imaginem; etſi enim vt ab obiecto per ſe cognito procedat non ſolùm

à Patre; ſed etiam à ſe ipſo, à Spiritu Sancto, & à poſſibilibus; vt à principio tamen originante, à ſolo Patre procedit: vnde cùm de ratione imaginis ſit non ſolùm ſimilitudo, ſed etiam proceſſio, ſeu expreſſio, Filius ſolius Patris eſt imago. Quare pluſquam falſum eſt quod ſcribit Auctor Theologiæ mentis & cordis in Tractatu de Trinitate pagina 300. nimirum quod *quia principium quod Verbi eſt Pater, principium verò quo eſſentia, Verbum dicitur imago Patris & eſſentiæ*. Cùm enim inter imaginem & prototypum debeat eſſe relatio & diſtinctio realis, non minùs quam inter Patrem & Filium; ſicut Verbum non poteſt dici filius eſſentiæ, ſed tantùm Patris, defectu relationis, & diſtinctionis realis inter Verbùm & eſſentiam (licet illa, vt modificata relatione paternitatis, ſit principium quo generationis Verbi) ita ob eamdem rationem, Verbùm non poteſt dici imago eſſentiæ, ſed tantùm Patris quamuis eſſentia ſit principium *quo* productionis ſeu expreſſionis Verbi, & habeat rationem ſpeciei fœcundantis intellectum Patris ad illius productionem.

Colligitur ſecundò; pulchritudinem ſeu ſpeciem rectè appropriari Filio ab Hilario lib. 2. de Trinitat. vbi ſic ait: *Æternitas eſt in Patre, ſpecies in imagine, vſus in munere*, Tum quia pulchritudo præcipuè relucet in vultu, Filius autem, vt ſupra dicebamus in ſcriptura *facies Dei* appellatur: Tum etiam, quia vt diſcurrit D. Thomas infra quæſt. 39. art. 8. ad pulchritudinem tria requiruntur, integritas ſcilicet, ſeu perfectio; quæ enim man-

manca & diminuta ſunt, turpis ſunt; debita proportio ſeu conſonantia, vt patet in corporalibus; ille enim non dicitur pulcher, qui non habet membra debitè proportionata & coaptata; denique ſplendor ſeu claritas, vnde quæ habent calorem nitidum pulchra eſſe dicuntur. Hæc autem ſecundæ Sanctiſſimæ Trinitatis Perſonæ perfectiſſimè conueniunt, cùm enim ſit Filius Dei naturalis, habet in ſe totam Patris naturam, cùm ſit eius imago, perfectam habet cum illo proportionem, conuenientiam & ſimilitudinem; denique cùm ſit Verbum, eſt lux & ſplendor intellectus, vt ait Damaſcenus.

Colligitur tertiò ex dictis toto hoc capite de Perſona Filij, eam adæquatè conſtitui per hos tres reſpectus Filiationis, Verbi, & Imaginis, omneſque per ſe requiri ad rationem Filij & geniti increati; quia cùm Filius increatus procedat per intellectum, recipit naturam diuinam, ex vi ſuæ proceſſionis, quod ad rationem Filij requiritur; terminat intrinſecè Patris intellectionem, quod eſt proprium Verbi; Verbum enim eſt terminus per intellectionem productus ſeu expreſſus; & perfectè manifeſtat ſuum prototypum, quod exigitur ad rationem imaginis. Hi verò tres reſpectus identificantur in ſecunda Trinitatis Perſona, ſine virtuali diſcrimine, & differunt ſolùm per ordinem ad diuerſa connotata: Etenim vt Filius, magis exprimit ſimilitudinem, ſeu identitatem in natura; vt Verbum, magis explicat rationem manifeſtationis eorum quæ Patri propria ſunt; vt imago, magis declarat rationem originis

&

& imitationis, ſeu repræſentationis ſui exemplaris. Vnde S. Thomas hic q. 34. art. 2. ad 3. *Ad exprimendas diuerſas Filij Dei perfectiones, diuerſa ei attribuuntur nomina; nam vt oſtendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; vt oſtendatur coeternus, dicitur ſplendor; vt oſtendatur omninò ſimilis, dicitur imago; vt oſtendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum.* Vide in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ præcipua Verbi Diuini encomia, ex capite primo Euangelij D. Ioannis deſumpta, quæ ad finem diſputationis nonæ, fuſè expendimus.

CAPVT VIII.

De Perſona Spiritus Sancti.

SIcut nemo ſcit quæ hominis ſunt, niſi ſpiritus hominis qui in ipſo eſt; ſic ea quæ ſunt Dei, vel Spiritus Dei, nemo cognouit, niſi Spiritus Dei; vnde ad inueſtiganda, & explicanda huius Diuinæ Perſonæ arcana, ſpeciali indigemus Spiritus Sancti auxilio, de quo vt monet Hilarius lib. 2. de Trinitat. *nec tacere oportet, nec multùm loqui.*

§. I.

§ I.

Tertiæ Perſonæ Sanctiſſimæ Trinitatis, tria præcipuè nomina conueniunt, ſcilicet Spiritus Sancti, amoris, & doni.

Tres ſolent aſſignari rationes, cur tertiæ Sanctiſſimæ Trinitatis Perſonæ, nomen Spiritus attribuatur. Prima & præcipua, quia proprium eſt tertiæ perſonæ paſſiuæ ſpirari, non ſecus ac Filij eſt paſſiuè generari. Secunda quam tradit S. Thomas 4. contra Gent. cap. 18. nomen Spiritus in rebus corporeis, impulſionem quandam & motionem ſignificat nam flatum & ventum, Spiritum ſæpè appellat Scriptura: Sed proprium amoris eſt quod moueat, & impellat voluntatem amantis in rem amatam: Ergo perſona illa quæ in Diuinis procedit per modum amoris, conuenienter Spiritus dicitur. Tertia ratio eſt, quia tertia Sanctiſſimæ Trinitatis perſona, ſuis donis homines ſpirituales efficit, & in quandam diuinæ ſpiritualitatis participationem trahit; vt enim obſeruat Magiſter ſententiarum in 1. diſtinct. 18. duplicem à Deo accepimus Spiritum, vnum quo eſſemus, & alium quo ſancti & ſpirituales eſſemus: nam ſpiritu creato, qui eſt anima rationalis, ſumus; & ſpiritu increato, qui eſt Spiritus Sanctus, ſpirituales & ſancti ſumus.

Sanctus quoque congruenter dicitur, quia vt notat S. Thomas in compendio Theolgiæ cap. 74. Sanctum tribus modis ſumitur, primò pro eo quod eſt purum & mundum, ſe-

cundò pro eo quod eſt cultui diuino deputatum & conſecratum, tertiò ſanctum idem eſt quod firmum, ſeu in bono confirmatum; & his tribus modis ſanctitas Spiritui Sancto tribuitur, ſed appropriatur; ille enim animam rationalem, à terrenorum affectuum labe mundat, Deo conſecrat & applicat, & in bono ſolidat ac firmat, qui eſt triplex ſanctitatis radius ſeu character. Vnde tota Eccleſiæ ſanctitas ipſi vt auctori & cauſæ tribuitur, & ab eo deriuari dicitur, vt eleganter expendit Chryſoſtomus homil. 2 de Spiritu Sancto, his verbis: *Hoc Prophetæ illuſtrantur, Reges inunguntur, Sacerdotes ordinantur, Doctores illuminantur, Eccleſiæ ſanctificantur, altaria fundantur, vnguentum conſecratur, aquæ purgantur, Dæmones abiguntur, morbi curantur, peccatores reconciliantur.*

Secundum Spiritus Sancti nomen eſt amor, quod duplici titulo ei conuenit; primò ex vi proceſſionis & proprietatis Perſonalis, terminus enim actionis voluntatis, conuenienter amor vocatur, ſeu pondus & impulſus in rem amatam. Secundò ratione ſuæ operationis, quatenus ſcilicet nos reddit amantes; infundendo in nobis charitatem. Ad quod reſpiciens Bernardus epiſt. 107. Sic exclamat: *O geminum, ipſumque firmiſſimum, erga nos amoris argumentum! Chriſtus moritur; meretur ergo amari: Spiritus afficit & facit amari. Ille facit cur ametur, iſte vt ametur. Ille multam dilectionem in nobis commendat, iſte dat. In illo cernimus quod amemus, ab iſto ſumimus vnde amemus. Charitatis ergo ab illo occaſio, ex iſto affectio.*

Ter-

¶ Tertium nomen Spiritus Sancti eſt donum, quod etiam perſonali proprietate ei competit; procedit enim vt amor: Amor autem eſt primum donum quod confertur amico, & ad quod cætera conſequuntur: Ergo Spiritus Sanctus ex ſua proprietate perſonali habet quod ſit donum. Nec obſtat quod donum reſpectum dicat ad perſonam cui datur: & nulla creatura ſit ab æterno, cui Spiritus Sanctus donari poſſit. Nam vt ait Sanctus Thomas hic quæſt. 38. art. 1. ad 4. *Donum non dicitur ex eo quod actu datur, ſed inquantum habet aptitudinem vt poſſit dari: vnde ab æterno Diuina Perſona dicitur donum, licet in tempore detur.*

§. II.

Spiritus Sanctus à Patre, Filioque procedit.

Poſt hæreſim Macedonij, qui Spiritus Sancti diuinitatem negauit, nouus aliquorum Græcorum error circa illius proceſſionem pullulare cœpit; licèt enim illi Spiritum Sanctum, æquè ac Patrem & Filium, Deum eſſe confiterentur; negabant tamen ipſum à Filio procedere, ſed à ſolo Patre. Hoc antiquo errore ad hæc vſque ad tempora laborant Græci & Armeni, ad eumque abolendum plura fuere coacta Concilia, interque vltimo loco, iuſſu Eugenij IV. coactum eſt Florentinum, vbi poſt multas accurataſque diſputationes inter Patres agitatas, tandem Græci conuenerunt cum Latinis de proceſſione Spiritus Sancti, vt conſtat ex ipſo decreto Eugenij, & ex oratio-

ne quam ad Concilium habuit Beſſarion Patriarcha Conſtantinopolitanus, de vnione Eccleſiæ Græcæ cum Latina : ſed in patriam reuerſi, ſuadente Marco Epheſino, ad vomitum redierunt, & in eundem errorem relapſi ſunt.

Veritas Catholica, quæ aſſerit Spiritum Sanctum à Patre, Filioque procedere, præterquam quod in varijs Concilijs definita eſt, apertè colligitur ex varijs Scripturæ teſtimonijs, præſertim ex illis in quibus Spiritus Sanctus dicitur à Filio miſſus Ioan. 15. *Cum autem venerit Paracletus, quem ego mittam vobis*, nam vnam perſonam ab alia mitti, in Diuinis eſt vnam perſonam ab alia procedere, cum nouo modo exiſtendi in alio, quem antea non habebat; vnde Auguſtinus lib. 4. de Trinit. cap. 20. *ab illo mittitur, a quo emanat.* Ideoque Pater nunquam dicitur miſſus, etiam ſi in tempore ſit cognitus, quia vt idem Sanctus Doctor ait lib. contra ſerm. Arian. cap. 4. *Solus non habet authorem à quo genitus ſit, vel à quo procedat.* Nec refert quod interdum dicatur Filius mitti à Spiritu Sancto, à quo tamen non procedit; nam vt ait Sanctus Thomas 4. contra Gent. cap. 24. *Filius à Spiritu Sancto mittitur. ſecundùm naturam aſſumptam: Spiritus autem Sanctus non aſſumpſit naturam creatam, vt ſecundum eam poſſit dici miſſus à Filio: vnde ſi à Filio mittitur ſecundum naturam diuinam ab eo mittitur, & conſequenter ab eo procedit.*

Aliud eſt celebre teſtimonium Ioan. 16. Vbi Chriſtus loquens de Spiritu Sancto, ſic ait: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet, & annunciabit vobis. Omnia quæ habet Pa-*

ter mea ſunt, propterea dixi vobis, quia de meo accipiet. Ex quibus verbis duplex argumentum conficitur. Primum eſt: Nequit in Diuinis vna perſona aliquid accipere ab alia, niſi per originem paſſiuam; ſicut è contrario nequit vna Perſona Diuina dare aliquid alteri, niſi per originem actiuam, cùm non ſit alius modus dandi & accipiendi in Diuinis, quam per originem actiuam dantis, & paſſiuam accipientis: Ergo Spiritus Sanctus, qui accipit à Filio quæ annuntiaturus eſt Apoſtolis, ab illo procedit. Nec obſtat, quod dicat *accipiet* in futuro, quia vt rectè ait Auguſtin. tract. 99. in Ioan. *In æternis cuiuslibet temporis Verbum, non mendaciter ponitur*. Secundum argumentum eſt: Omnia quæ habet Pater ſunt Filij, præter id in quo relatiuè opponuntur, vt verba tradita teſtantur; Atqui ſpiratio actiua conuenit Patri: Ergo pariter debet conuenire Filio, & per conſequens Spiritus Sanctus ab vtroque procedere. Hanc rationem inſinuat Florentinum in litteris ſanctæ vnionis, in quibus ſic dicitur: *quia omnia, quæ Patris ſunt, ipſe Pater vnigenito Filio ſuo, gignendo dedit, præter eſſe Patrem, hoc ipſum quod Spiritus Sanctus procedit à Filio, ipſe Filius à Patre æternaliter habet.*

Tertium teſtimonium habetur Ioan. 20. Vbi Chriſtus inſufflauit in Diſcipulos, dicendo illis: *Accipite Spiritum Sanctum*: Nam vt ait Auguſtinus lib. 15. de Trinit. cap. 26. *Per hoc ſignificatum eſt, ſic ab ipſo procedere Spiritum Sanctum, quomodo ab eius corpore flatus ille proceſſit.* Deinde Bernardus ſerm 80. in Cant. *Inſufflauit & dixit, accipite Spiritum*

Sanctum: Oſculum profectò fuit, non quidem corporeus ille flatus, ſed inuiſibilis Spiritus Sanctus, qui propterea in illo dominico flatu datus eſt, vt per hoc intelligeretur, & ab ipſo pariter tamquam a Patre procedere, tanquam verè eſculum, quod oſculanti & oſculato commune eſt.

Demum alia ſunt teſtimonia, in quibus Spiritus Sanctus dicitur eſſe Spiritus Filij Dei non minus quam Patris, ad Roman. 8. & ad Galat. 4. At non alia ratione Spiritus Sanctus dicitur Patris, niſi quia procedit à Patre: Ergo nec alia ratione erit Spiritus Filij, niſi quia procedit à Filio.

Non deſunt teſtimonia Sanctorum Patrum, etiam Græcorum: Præcipuè notandum eſt illud Nazianzeni orat. 5. de Theologia, vbi Diuinam Trinitatem comparat tribus primis perſonis generis humani: ſcilicet Patrem Adæ; quia Pater à nulla perſona, vt Adam à nullo homine eſt ortus: Filium verò Euæ, quia Eua ex Adami ſubſtantia proceſſit, vt Filius à ſolo Patre: Spiritum Sanctum Seth, quia ab Adamo & Eua ortus eſt, vt Spiritus Sanctus à Patre & Filio procedit. Notandum eſt etiam illud Athanaſij ſerm. 4. vbi comparat Patrem Soli, Filium luci ſeu ſplendori, & Spiritum Sanctum ardori ſeu calori; & docet, quod ſicut à Sole procedit lux, & à Sole & luce calor; ita & à Patre Verbum generatur, & à Patre, Filioque Spiritus Sanctus producitur.

Omittendum non eſt, Patres Græcos interdum quærere, cur Spiritus Sanctus non ſit Filius Filij, vt conſtat ex Baſilio lib. 5. contra

Eu-

Eunom.cap.12. cuius titulus eſt: *Cur & Spiritus filius Filij non dicitur?* Hæc autem quæſtio, ne pueriliſ ſit & nugatoria, neceſſariò ſupponit, Spiritum Sanctum produci à Filio; alioquin, vt notat Beſſarion in oratione ſupra citata cap. 6. nullam prorſus difficultatem haberet, & ſimilis eſſet illi qua quis quæreret, cur Spiritus Sanctus non ſit Pater Patris, & genitor Filij, quam quæſtionem nemo mouit vnquam, eò quòd ea ſupponat, Spiritum Sanctum producere Patrem & Filium.

Non deſunt etiam rationes Theologicæ in eiuſdem veritatis confirmationem: Tres adducit D.Thomas hìc qu. 36. art. 2. Prima & præcipua eſt, quia ſi Spiritus Sanctus non procederet à Filio, non diſtingueretur ab illo; cùm omnis diſtinctio realis in Perſonis Diuinis ex oppoſitione relatiua oriatur & oppoſitio relatiua fundetur in proceſſione vnius Perſonæ ab alia. De quo fuſiùs Paragrapho ſequenti. Secunda eſt, quia illud quod procedit per modum amoris, debet neceſſariò procedere à Verbo; eò quòd nihil amari poſſit, niſi quod Verbo concipitur: Sed Spiritus Sanctus procedit vt amor: Ergo à Verbo procedit. Vnde S. Thomas infra qu. 43.art. 5. ad 2. *Filius eſt Verbum, non qualecumque, ſed Verbum ſpirans amorem.* Nec refert ſi dicas amorem non procedere in nobis à Verbo effectiuè, ſed obiectiuè tantum, quatenus repreſentat amabilitatem obiecti, qua voluntas ad amandum alliciunt. Nam præterquam quod non improbabilis eſt illa ſententia quæ aſſerit intellectum effectiuè mouere voluntatem, vt ſuo loco dicemus: Sem-

per ſtat vis rationis D. Thomæ, nam ſemel habito quod de ratione amoris in communi analogicè ſumpti ſit procedere à Verbo, ex diuerſa deinde conditione Verbi creati, & increati, debet inferri, quod creatum finaliter, increatum verò actiuè, etiam per modum principij, ad amorem concurrat: eo quòd Verbum increatum procedat vt perſona ſubſiſtens in natura diuina, & conſequenter vt habens voluntatem diuinam, quam elicitiuè & actiuè ſpiratur amor. Tertia ratio D. Thomæ in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ videri poterit.

Obijciunt Græci Schiſmatici: In ſcripturis inuenimus ſolùm Spiritum Sanctum à Patre procedere, nulla mentione facta de Filio, ſicut nec de eo fiebat in Symb. Conc. Nicæni, in quo non habetur particula *Filioque*, ſed tantùm, *qui à Patre procedit*: Vnde particula illa addita fuit à Latinis; & tamen ſub interminatione anathematis vetitum fuerat in Concilio Epheſino ne quidquam illi Symbolo adderetur.

Reſpondeo quod licet ſcriptura nuſquam formaliter & explicitè dicat, Spiritum Sanctum procedere à Filio, id tamen virtualiter & implicitè ait, dum aſſerit ipſum eſſe Spiritum Filij, ab eo mitti, & de ipſo accipere, ex his enim locis manifeſtè colligitur, ipſum à Filio procedere, vt ex ſupra dictis conſtat: Cur autem Chriſtus noluerit apertè dicere, Spiritum Sanctùm procedere à ſe, ſicut dixit de Patre, rationem aſſignat Auguſtinus tract. 99. in Ioanne, vt nimirùm omnia referret ad Patrem, vt ad primum principium & fontem to-

totius Diuinitatis. Eandem rationem tradit S.Thomas 4. contra Gent.cap.25. vbi ſic ait: *Non eſt mirum, ſi Dominus Spiritum Sanctum à Patre procedere dixit, de ſe mentione non facta; quia omnia ad Patrem referre ſolet, à quo habet quidquid habet, Sicut cùm dicit Ioan. 7. mea doctrina non eſt mea, ſed eius qui miſit me Patris, & multa huiuſmodi in Verbis Domini inueniuntur ad comendandum in Patre authoritatem principij. Nec tamen in authoritate præmiſſa* (ſcilicet Ioan.15. Qui à Patre procedit) *omninò obticuit ſe eſſe Spiritus Sanctus principium, cùm dixit eum Spiritum veritatis: Se autem prius dixerat veritatem.* Ad id quod dicitur de Concilio Nicano, & de additione Symboli, reſpondeo in Concilio Nicæno ſolùm haberi, *Credo in Spiritum Sanctum*, & poſtea, occaſione hæreſis Macedonij, à Patribus Concilij Conſtantinopolitani fuiſſe additum, *Qui ex Patre procedit*, nulla facta mentione proceſſionis à Filio, quia iſtius hæreſis ſectatores non negabant Spiritum Sanctum à Filio procedere, ſed potiùs aſſerebant eſſe facturam ſolius Filij; ac tandem poſtmodum occaſione nouæ hæreſis, & ita exigente neceſſitate, vt ait Florentinum, particula *Filioque*, in quodam Concilio Romano celebrato circa annum Domini 600. (vt innuit idem Florentinum ſeſſ.7. & obſeruat Eſtius in 1. diſt. 11. Paragraph. 2.) ſimbolo addita fuit, quod non tam fuit additio, quam veritatis in Symbolo Conſtantinopolitano primo implicitè contentæ, maior expreſſio ſeu explicatio. In eódem Florentino ſeſſ. 5. Andræas Doctor Latinus protulit vetuſtiſſimum codicem Græ-

eorum ſynodi 7. generalis, in qua maximo numero fuere Græci Patres, in cuius actione 7. legitur de Spiritu Sancto, *Qui à Patre, Filioque procedit*, vnde creditur, alios codices græcos, in quibus non habetur illa particula *Filioque*, fuiſſe à Græcis ſchiſmaticis corruptos.

§. III.

Spiritus Sanctus non diſtingueretur à Filio, ſi ab illo non procederet.

Probatur primò ex tribus Concilijs: In primis enim Concilium Toletanum 2. in profeſſione fidei, de Perſonis Diuinis loquens, ſic ait: *In relatione Perſonarum numerus cernitur. Hóc ſolùm numerum inſinuant, quod ad inuicem ſunt.* Quibus verbis apertè docet Perſonas Diuinas ſola oppoſitione relatiua multiplicari & inter ſe diſtingui: At ſi Spiritus Sanctus non procederet à Filio, ei non opponeretur relatiuè, cùm omnis oppoſitio relatiua in Diuinis, in origine & proceſſione vnius Perſonæ ab alia fundetur: Ergo ab illo non diſtingueretur.

Secundò, in Concilio Toletano 16. in confeſſione fidei, de Spiritu Sancto dicitur: *Qui in ſancta prænoſcitur Trinitate tertia Perſona eſſe, pro eo quod à Patre Filioque condonatur.* Ergo ſi non eſſet donum procedens à Patre & Filio, non eſſet tertia perſona ab illis diſtincta.

Tertiò, in Concilio Florentino ſeſſ. 18. probatur contra Græcos Spiritum Sanctum proce-

cedere à Filio, quia *ſola relatio apud omnes tàm Græcos quam Latinos Doctores, diuina, proceſſione Perſonas multiplicat*. Ergò ex Concilio, ceſſante proceſſione ceſſat multiplicatio & diſtinctio Perſonarum. Et quamuis ibi non ſit definitio ſed doctrina Concilij, non poteſt tamen non eſſe ſummi ponderis & momenti, cùm Sacra Synodus ea vtatur ad definiendam fidei veritatem.

His adiungi poteſt celebre teſtimonium Gregorij Niſſeni lib. ad Ablauium, vbi ſic ait: *Eò diſtinguitur Spiritus à Filio, quod per ipſum eſt*: Ergo ſi ab ipſo non eſſet, ab ipſo non diſtingueretur.

Ratio fundamentalis prædictis locis inſinuata eſt: Perſonæ enim Diuinæ non diſtinguuntur, niſi quatenus opponuntur, in quo enim non opponuntur, conueniunt, & identificantur, opponi verò non poſſunt, niſi relatiuè; tum quia, vt ait D. Thomas 4. contra Gent. cap. 14. *In alijs oppoſitis ſemper alterum eſt imperfectum, hoc autem in relatiuis non oportet, imò vtrumque conſiderari poteſt, vt perfectum*. Tum etiam, quia in Deo nihil eſt, niſi eſſentia, attributa, & relationes: Ergo cùm Perſonæ Diuinæ non opponuntur in eſſentia, nec in attributis, quæ abſoluta & communia ſunt, neceſſe eſt quod opponantur relatione, vt ad inuicem diſtinguantur. Hinc ortum habuit celebre illud ex Boetio & Anſelmo deſumptum, & communi Theologorum calculo probatum: *In diuinis omnia ſunt vnum, niſi vbi obuiat relationis oppoſitio*; quæ cùm non niſi in origine vnius Perſonæ ab alia fundetur, ſi Spiritus Sanctus à Filio non pro-

ſederet, ab eo non diſtingueretur.

Confirmatur Filiatio & ſpiratio paſſiua, in ea hypotheſi, non magis opponerentur & conſequenter non magis diſtinguerentur inter ſe, quam de facto opponantur vt diſtinguantur paternitas & filiatio ex vna parte, & ſpiratio actiua ex altera: Ergo ſicut Spirator non eſt Perſona diſtincta à Patre & Filio, quia eis relatiuè non opponitúr; ita nec Spiritus Sanctus, perſonaliter diſtingueretur à Filio, ſi ab eo non procederet.

Reſpondent Scotiſtæ, non eſſe idem oppoſitionem relationis, & oppoſitionem relatiuam, gaudet enim (inquiunt) relatio duplici oppoſitione, vna relatiua, & altera diſparata: Vnde quando Sancti Patres & Theologi dicunt, in Diuinis omnia eſſe vnum vbi non obuiat relationis oppoſitio, hoc non eſt intelligendum de oppoſitione relationis tantùm relatiua, ſed vel de relatiua, vel de diſparata, quam haberet Spiritus Sanctus cum Filio, ſi ab eo non procederet, ſubindeque ab illo diſtingueretur.

Verum hæc ſolutio & doctrina, quæ eſt præcipuum Scotiſtarum fundamentum, facilè confutari poteſt. Inprimis enim contra eam militant teſtimonia Conciliorum ſupra adducta, præſer im illa verba Toletani 2. *Hoc ſolùm numerum inſinuant, quod adinuicem ſunt.* Eſſe enim ad inuicem, non verificatur niſi de his quæ relatiuè opponuntur. Et iſta Florentini; *ſola relatio diuinæ proceſſione Perſonas multiplicat*; proceſſio enim in Diuinis eſt fundamentum oppoſitionis relatiuæ, non diſparatæ. Vnde Ioannes Theologus ibidem aſſerit,

quod

quod *ſubſtantia cum Perſonis communicat, proprietates verò, nequaquam communicabiles ſunt, quod quidem ex relationis vi creditur euenire*: Sed quod prouenit ex vi relationis, oritur ex oppoſitione relatiua, non verò ex diſparata: Ergo ex Florentino, incommunicabilitas, & per conſequens diſtinctio Diuinarum Perſonarum, ex ſola oppoſitione relatiua prouenit non verò ex diſparata. Quod etiam apertè declarant verba iſta Damaſceni 1. de fide cap. 11. *In ſolis quidem proprietatibus; aeternitatis, filiationis & proceſſionis, ſecundum cauſam & cauſatum &c. differentiam intelligimus*. Nec dici poteſt, hæc teſtimonia ſolùm probare, quod diſtinctio quæ de facto inter Perſonas Diuinas reperitur, ex relatiua oppoſitione procedit; non verò quod ex hypoteſi, quod Spiritus Sanctus à Filio non procederet, non poſſet abſque oppoſitione relatiua, realis inter illos ſaluari diſtinctio. Nam in Diuinis quidquid eſt poſſibile, de facto eſt, & quidquid de facto non eſt, omnino impoſſibile eſt: Ergo ſi de facto non datur diſtinctio in Perſonis Diuinis, niſi ratione oppoſitionis relatiuæ, fundatæ in origine: prorſus impoſſibile eſt, Perſonas Diuinas aliter inter ſe diſtingui, quam oppoſitione relatiua, in origine fundata, ſubinde omnis ſuppoſitio tollens hanc oppoſitionem inter Filium & Spiritum Sanctum, tollit pariter realem vtriuſque diſtinctionem.

Denique prædicta ſolutio & doctrina Scotiſtarum, hoc argumento confutari poteſt: Diſtinctio quæ oritur ex oppoſitione diſparata, prouenit ex finitate & limitatione: Sed Per-

ſonæ Diuinæ infinitæ & illimitatæ ſunt: Ergò ratione oppoſitionis diſparatæ, adinuicem diſtingui non poſſunt. Maior patet in miſericordia, iuſtitia, amore, & ſapientia, quæ ſunt perfectiones diſparatæ, & tamen in ente infinito, in quo omni imperfectione & limitatione carent, identificantur realiter. Conſtat etiam in rationibus entis abſoluti, & relatiui, quæ in rebus creatis maximæ diſparatæ ſunt, & pertinent ad ordines omnino diuerſos, & nihilominus in ente infinito & illimitato non diſtinguuntur realiter. Ergo diſtinctio quæ oritur ex oppoſitione diſparata prouenit ex limitatione & finitate, ſubindeque in Deo locum habere non poteſt.

Obijcies primò: Idem eſt conſtitutiuum rei, & diſtinctiuum illius ab omni alio: ſed formale conſtitutiuum Filij in eſſe perſonæ eſt filiatio, ſpiratio enim actiua cùm ſit communis etiam Patri, non poteſt Filium conſtituere in ratione Perſonæ, de cuius ratione eſt incommunicabilitas: Ergo Filius per filiationem diſtinguitur ab omni alia perſona, ſubindeque illa ſuperſtite, & circumſcripta ſpiratione actiua, maneret diſtinctus à Spiritu Sancto.

Reſpondent aliqui, Maiorem eſſe veram in entibus abſolutis, non autem in relatiuis; nam ſicut eſſe relationis eſt in ordine ad correlatiuum, ita & diſtinctio illius ſolum eſt à correlatiuo. Vnde quia filiatio non refert Filium ad Spiritum Sanctum, ſed ad Patrem, non diſtinguit ipſum à Spiritu Sancto, ſed ſolùm à Patre ſubindeque à Spiritu Sancto ſolùm per relationem ſpiratoris diſtinguitur. Meliùs tamen

men reſpondetur, conceſſa Maiore, diſtinguendo Minorem: Formale conſtitutiuum Filij Dei eſt filiatio, præcisè ſumpta, & vt præſcindens ab ordine ad Spiritum Sanctum producendum, nego Minorem, Vt exigens vim ſpirandi, eamque radicaliter continens, concedo Minorem: ſuppoſito autem quod Spiritus Sanctus à Filio non procederet, filiatio vim ſpirandi radicaliter non contineret, ſubindeque Filium à Spiritu Sancto non diſtingueret.

Obijcies ſecundò: ſi per impoſſibile Spiritus Sanctus non procederet à Patre, ſed à ſolo Filio, adhuc realiter diſtingueretur à Patre, quia ſublata ſpiratione actiua à Patre, adhuc in eo maneret paternitas, qua conſtituitur in eſſe perſonæ incommunicabilis, & diſtinctæ à quacunque alia: Ergo pariter, ſi Spiritus Sanctus non procederet à Filio, ſed à ſolo Patre, adhuc à Filio diſtingueretur realiter.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam & paritatem; nam ſi Spiritus Sãctus procederet à ſolo Filio adhuc opponeretur relatiuè mediatè Patri, eo quòd procederet mediatè ab illo; quia Pater daret Filio virtutem, qua ſpiraret Spiritum Sanctum, & ita mediatè produceret Spiritum Sanctum; quod ſufficeret ad diſtinguendum Patrem à Spiritu Sancto: In caſu autem quo Spiritus Sanctus non procederet à Filio, neque mediatè neque immediatè, Filius ipſi relatiuè opponeretur, ſubindeque non diſtingueretur ab illo.

Obijcies tertiò, tametſi Spiritus Sanctus non procederet à Filio, proceſſio vnius diſ-

fer-

ſerret ab origine alterius, vna enim eſſet per intellectum, & altera per voluntatem; & vna haberet rationem generationis, non verò altera: Ergo Spiritus Sanctus diſtingueretur à Filio, quamuis non procederet ab illo. Vnde Anſelmus lib. de proceſſione Spiritus Sancti ait Filium & Spiritum Sanctum eſſe plures, *per hoc quod Filius naſcendo, Spiritus Sanctus procedendo habeat eſſe.* Et ſubdit. *Et ſi per aliud non eſſent plures, per hoc ſolum eſſent diuerſi.*

Reſpondeo negando Antecedente, cùm enim proceſſio per voluntatem differat à proceſſione per intellectum, ratione ordinis quem dicit ad illam, vt docet D. Thomas ſupra qu. 27. art. 3. ad 3. ordine originis ſublato, non eſſet duplex, ſed vna proceſſio realiter, cum virtuali tantùm diſtinctione; ſicut voluntas in Deo virtualiter tantùm differt ab intellectu, & eſt poſterior illo origine tantùm virtuali. Neque obſtat quod vna eſſet generatio non verò altera, hoc enim ſolùm arguit diſtinctionem ſpecificam virtualem inter illas, non verò realem formalem.

Ad Anſelmum dicendum cum D. Thoma qu. 10. de potentia art. 5. ad 2. illum non ex propria ſententia prædicta verba protuliſſe, ſed diſputatiuè tantùm, ſuppoſita ſententia Græcorum diſtinguentium Spiritum Sanctum à Filio, per hoc ſolùm quod Filius à Patre per intellectum, & veram generationem producitur, Spiritus verò Sanctus per voluntatem, & non naſcendo, ſed procedendo. Quod autem hæc interpretatio legitima ſit, inde colligitur, quod aliàs Anſelmus ſibi apertè contradiceret,

ret, nam in illo libro de proceſſione Spiritus Sancti, quem aduerſus Græcos compoſuit, ſæpe repetit & inculcat vulgatum illud axioma: *In Diuinis omnia ſunt idem, vbi relationis oppoſitio non obuiat.*

§. IV.

Spiritus Sanctus, ex vi ſuæ proprietatis characteriſticæ, exigit procedere à duabus Perſonis, quæ tamen non ſunt duo principia Spiritus Sancti, ſed vnum duntaxat.

Probatur prima pars contra Scotiſtas: Spiritus Sanctus ex ſua proprietate perſonali habet quod procedat ex amore perfectiſſimo, ſubindeque ex amore amicitiæ mutuo & reciproco, qui multo perfectior eſt amore concupiſcentiæ, vel ſimplicis beneuolentiæ: Sed amor non poteſt eſſe nec intelligi mutuus ſine pluralitate ſuppoſitorum, nam vt ait D. Gregorius hom. 17. in Euang. *Minus quam inter duos charitas haberi non poteſt*: Ergo Spiritus Sanctus ex ſua proprietate perſonali habet quod procedat à duabus perſonis.

Confirmatur: Spiritus Sanctus ex ſua proprietate perſonali habet quod ſit nexus indiuiduus Patris & Filij; ac ſuauiſſimum oſculum vtriuſque, vt paſſim docent Sancti Patres, præſertim Bernardus ſerm. 80. in Cant. vbi hæc verba Sponſæ, *oſculetur me oſculo oris ſui*, explicans, ait: *Sit rectè Pater oſculans, Filius oſculatus; non erit ergo abs re oſculum Spiritum Sanctum intelligi, vtpote qui Patris Filijque* im-

imperturbabilis ſit pax, gluten firmum, indiuiduus amor, indiuiſa vnitas, totiuſque Trinitatis vinculum indiſſolubile: Sed hæc ſine amore mutuo, & ſuppoſitorum pluralitate intelligi nequeunt, vt patet: Ergo Spiritus Sanctus ex ſua proprietate characteriſtica & perſonali, petit procedere à duabus Perſonis. Vnde ſi per impoſſibile à ſolo Patre procederet, non eſſet adæquatè eiuſdem rationis ac eſt, quia careret aliqua proprietate perſonali, quam habet ex vi ſuæ proceſſionis ſcilicet eſſe terminum mutui amoris, & ſuauiſſimum duarum perſonarum nexum, & oſculum. Nec obeſt ſi dicas, quod in tali caſu procederet ab amore quo Pater & Spiritus Sanctus ſe diligerent. Amor enim ſolùm intelligitur mutuus, quando eſt ſubiectiuè ſeu principiatiuè à duobus ſuppoſitis, non verò quando eſt vnius principiatiuè, & obiectiuè tantùm alterius, vt in prædicto caſu contingeret; amor enim quo Pater & Spiritus Sanctus ſe diligerent, eſſet Patris ſubiectiuè ſeu principiatiuè, & obiectiuè ſolùm ſeu terminatiuè Spiritus Sancti.

Secunda pars aſſertionis definitur in Concilio Lugdunenſi ſub Gregorio X. vbi expreſsè traditur, Spiritum Sanctum eſſe æternaliter à Patre & Filio, non tanquam ex duobus principijs, ſed tanquam ex vno principio. Ratio etiam id ſuadet: Nam licèt Pater & Filius ſint duo ſuppoſita, vnicam tamen habent virtutem ſpiratiuam, ſicut & vnicam voluntatem: Sed nomina ſubſtantiua, quale eſt principium, non multiplicantur, niſi multiplicata forma, ſicut adiectiua non multiplicantur ni-

ſi multiplicatis ſuppoſitis, vt docent Philoſophi in dialectica: Ergo Pater & Filius ſunt vnicum principium Spiritus Sancti ſicut tres Perſonæ ſunt vnicum principium productionis creaturarum, ob eandem potentiam & virtutem creandi, quæ in illis eſt.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis: Quando in vno ſuppoſito eſt adæquata virtus ad producendum aliquem terminum, per accidens ad productionem illius ſe habet ſuppoſitorum pluralitas: Sed in vna ſolùm Perſona Diuina, v.g. in Patre, eſt adæquata vis ſpiratiua, ſeu productiua Spiritus Sancti: Ergo ad illius productionem pluralitas ſuppoſitorum per ſe non requiritur, ſed per accidens ſe habet: ſicut Trinitas Perſonarum per ſe non concurrit ad productionem creaturarum, quia in qualibet Perſona reſidet vis productiua illarum.

Reſpondeo diſtinguendo Maiorem: ſi in illo ſuppoſito ſit adæquata virtus, & etiam omnis conditio à termino poſtulata, concedo Maiorem. Si aliqua conditio deficiat, nego Maiorem, & conceſſa minori, nego conſequentiam: Nam licet in Patre ſit adæquata vis ſpiratiua, ſeu productiua Spiritus Sancti, in illo tamen non eſt conditio ex parte termini poſtulata, cùm Spiritus Sanctus per ſe, & ex ſua proprietate perſonali, exigat ad ſui productionem pluralitatem Perſonarum. Ex quo patet diſparitas ad exemplum de productione creaturarum, illæ enim per ſe non exigunt procedere à tribus perſonis, ſicut Spiritus Sanctus per ſe poſtulat produci à duabus, ex eo quod procedat ex amore mutuo, &

vt nexus ac oſculum Patris & Filij. Vnde S. Thomas in 1. diſtinct. 29. art. vltimo ad 2. *Diuerſa eſt ratio creationis & ſpirationis, quia ſpiratio exigit diſtinctionem in ſuppoſitis; vnde eſt aliquo modo à pluribus ſuppoſitis, inquantum diſtincta ſunt, cùm ſit operatio perſonalis: Sed creatio eſt opus eſſentiæ diuinæ, vnde eſt opus ſuppoſiti indiſtincti, prout eſſentia ſignificatur vt id quod eſt, vt hoc nomine Deus.*

Obijcies ſecundò: Ratio mutui nullam addit perfectionem ad amorem diuinum: Ergo ex eo quod Spiritus Sanctus petat procedere ex amore perfectiſſimo, non rectè infertur poſtulare per ſe procedere ex amore mutuo quo Pater & Filius ſe diligunt. Conſequentia patet, Antecedens probatur ex eo quod ratio mutui ſolùm addat relationem rationis, vel relationes reales perſonales, quæ in noſtra ſententia perfectionem eſſentialem non addunt.

Reſpondeo quod licet ratio mutui non addat perfectionem, addit tamen modum perfectionis amori eſſentiali, & illius ſupplementum, & hoc ſufficit vt Spiritus Sanctus per ſe procedere petat ex amore mutuo; quia procedere debet ex amore eſſentiali, vt completo & terminato, & quaſi affecto modo ſibi debito. Sicut de ratione beatitudinis eſt videre non ſolùm eſſentiam diuinam & perfectiones abſolutas, ſed etiam relationes & perſonas, quibus eſſentia modificatur & terminatur, vt in tractatu de viſione Dei oſtenſum eſt.

Obijcies tertiò contra ſecundam partem aſſertionis: licet in Patre & Filio ſit vna virtus ſpiratiua, ſunt tamen duo ſuppoſita ſpiran-

ran-

rantia, & per ſe ad ſpirandum requiſita, vt in prima parte aſſertionis oſtendimus; Ergo ſunt duo Spiritus Sancti principia, non verò vnum. Sed nego conſequentiam, nam vt ſupra dicebamus, hoc nomen *principium*, cùm ſit ſubſtantiuum, ad ſui pluralitatem, multiplicationem formæ deſiderat.

Ex dictis colligitur primò, quod quandò dicitur, Patrem & Filium eſſe principium adæquatum Spiritus Sancti, ly *principium*, non ſupponit determinatè pro Patre, nec determinatè pro Filio, ſed pro Patre & Filio per modum cuiuſdam collectionis. Sicut in creatis quando dicitur quod pater & mater ſunt cauſa filij, ſi ly *cauſa* ſumatur adæquatè pro principio totali & adæquato generationis, nec pro ſolo patre, nec pro ſola matre ſupponit, ſed pro vtroque parente per modum cuiuſdam collectionis. Et in hoc ſenſu intelligendus eſt D. Thomas dum hìc art. 4. ad 4. dicit ly *principium* non habere ſuppoſitionem determinatam, ſed confuſam pro duabus perſonis: non ſumit enim ſuppoſitionem confuſam in rigore dialectico, ſicut quando dicitur, *alter oculus eſt neceſſarius ad videndum*; ſed per ſuppoſitionem confuſam intelligit copulatiuam, ſeu collectiuam.

Colligitur ſecundò, potentiam ſpirandi de connotato importare relationem ſpiratoris; paternitatem verò & filiationem, eſſe ſolùm conditiones requiſitas in principio ſpirante vt quod. Id enim eſt connotatum à principio quo productiuo quo principium quod reſpicit terminum productum; cùm non poſſit principium intelligi ſine ordine ad terminum;

num: ſed Pater & Filius non reſpiciunt Spiritum Sanctum per paternitatem & filiationem; ſed per relationem ſpiratoris: Ergo non paternitas & filiatio, ſed relatio ſpiratoris connotatur à principio quo ſpiratiuo. Confirmatur: ſi potentia ſpiratiua paternitatem & filiationem de connotato importaret, non eſſet communis Patri & Filio, quia nulli ex illis adæquatum illius connotatum competeret, cum nec Patri filiatio, nec filio paternitas competat.

Dices: Spiritus Sanctus per ſe procedit ex amore mutuo; ſed amor non poteſt eſſe mutuus, niſi paternitas & filiatio in principio ſpiratiuo intelligantur: Ergo tale principium paternitatem & filiationem de connotato importat.

Reſpondeo diſtinguendo Minorem: niſi in principio ſpiratiuo intelligantur; in principio ſpiratiuo vt quod, concedo Minorem: in principio ſpiratiuo vt quo, nego Minorem & conſequentiam. Vt ergo amor ſit & intelligatur mutuus, ſufficit quod paternitas & filiatio ſint conditiones requiſitæ in principio ſpirante vt quod, non autem requiritur quod ſint connotatum ſeu complementum potentiæ ſpiratiuæ, ſeu principij ſpiratiui, vt quo.

Poteſt etiam ex dictis ſupra de proceſſione Verbi facilè colligi, ex quorum amore Spiritus Sanctus procedat: Dicendum enim eſt, ipſum procedere ex amore omnium quæ ſunt formaliter in Deo, ideſt eſſentiæ, attributorum, & perſonarum; cùm enim amor ex quo procedit ſit infinitus & comprehenſiuus,

nis, debet ad omnia quæ ſunt formaliter in Deo ſe extendere. Præſertim verò Spiritus Sanctus producitur per amorem quo Pater ſibi complacet in Filio, tanquam in ſua imagine, & Filius in Patre, tanquam in ſuo prototypo, & principio ſuæ originis. Vnde ſicut Apoſtolus ad Galat. 5. ait quod gaudium eſt fructus Spiritus Sancti; ita etiam meritò dici poteſt, Spiritum Sanctum eſſe fructum gaudij quo Pater ab æterno gaudet & delectatur in Filio, & Filius in Patre, iuxta illud Zenonis Veronenſis: *Lætatur Pater in alio in ſe, quem genuit ex ſe.*

Quantùm ad creaturas poſſibiles, licet Verbum procedat ex illarum cognitione, non tamen Spiritus Sanctus ex illarum amore; quia licet in ſtatu meræ poſſibilitatis ſint intelligibiles, eò quod gaudeant veritate obiectiua; non tamen diligibiles, cùm in eo ſtatu nec exiſtant, nec ordinem dicant ad exiſtentiam, ſed ab eo præſcindant, ſubindeque omni bonitate careat, vt docetur in Metaphyſica.

Quoad futuras & exiſtentes, ſicut Verbum non procedit per ſe ex illarum cognitione, ita nec Spiritus Sanctus ex illarum dilectione; quia tam cognitio, quam dilectio illarum, Deo liberæ ſunt, ſubindeque per ſe concurrere non poſſunt ad productionem naturalem & neceſſariam; qualis eſt productio Verbi, & proceſſio Spiritus Sancti: Vnde reſpectu vtriuſque, merè per accidens & concomitanter ſe habent. Et hoc ſolùm vult Sanctus Thomas dum ait hîc articulo 2. ad 3. *ſicut Pater diligit ſe & omnē creaturam Verbo quod genuit, ita diligit ſe & omnem creaturam*

Spi-

Spiritu Sancto. His enim verbis ſolùm intendit declarare, quod ſicut cognitio productiua Verbi, ſe concomitanter extendit ad creaturas exiſtentes & futuras; ita amor quo Spiritus Sanctus producitur, concomitanter ad illas terminatur.

CAPVT IX.

De proprietatibus Diuinarum Perſonarum.

EGimus de Perſonis Diuinis tam in communi, quam in particulari, vnde ad complementum huius tractatus, ſupereſt nobis differendum de aliquibus illarum proprietatibus, inter quas aliquæ ſunt intrinſecæ Diuinis Perſonis, vt ſimilitudo, æqualitas, & circuminſeſſio, ſeu mutua vnius in altera exiſtentia; aliæ verò extrinſecæ & per ordinem ad creaturas, vt illarum miſſio & inhabitatio in animabus iuſtorum.

§. I.

Inter Perſonas Diuinas eſt perfectiſſima æqualitas, & ſimilitudo.

Conſtat ex ſymbolo Athanaſij, in quo ſic habetur: *Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus*. Et iterum: *Tres Perſonæ coæternæ ſibi ſunt, & coæquales*. Ratio etiam id ſuadet: Illa enim ſimilia & æqualia dicuntur,

quo-

quorum vna eſt qualitas & quantitas, vt patet ex Ariſtotele 5. metaph. cap. 5. cùm ante in diuinis non ſit qualitas ſtrictè ſumpta, prout conuenit rebus creatis, nec quantitas partium & extenſionis, ſed perfectionis & virtutis: ſimilitudo debet ſumi ex forma, & æqualitas ex perfectione & eſſendi magnitudine: Atqui Perſonæ Diuinæ in eadem diuinitatis forma, & in eadem perfectione ac eſſendi magnitudine communicant: Ergo ſunt perfectiſſimè ſimiles & æquales. Vnde egregiè Bernardus epiſt. 189. *Ille dignè pro ſua poſſibilitate diuinam æſtimat magnificentiam, qui nihil in ea cogitat diſpar, vbi totum eſt ſummum: nihil diſtans, vbi totum eſt vnum; nihil hians, vbi totum eſt integrum; nihil imperfectum, vel egens, vbi totum eſt totum. Totum Pater, quod Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus: totum Filius quod ipſe & Pater & Spiritus Sanctus: totum Spiritus Sanctus, quod ipſe, & Pater, & Filius; & totum vnum eſt totum, nec ſuperabundans in tribus, nec imminutum in ſingulis.*

Confirmatur, & explicatur in particulari æqualitas Diuinarum Perſonarum: Si aliqua eſſet inæqualitas inter Perſonas Diuinas, vel eſſet in perfectione naturæ, vel in potentia, vel in duratione; nam in nullo alio poteſt concipi inæqualitas quæ non reducatur ad aliquam ex his tribus: Sed in nullo ex illis Perſonæ Diuinæ ſunt inæquales: Ergo perfectiſſima æqualitate inter ſe gaudent. Maior patet, Minor probatur quantùm ad ſingulas partes. Et in primis quod non ſint inæquales in perfectione naturæ, patet ex eo quod vna & ſimpliciſſima natura in illis indiuiſa reperi-

ritur ; & licet ſit in Patre, vt à ſe habita ; & in Filio, vt data & communicata à Patre, hoc tamen non dicit maiorem perfectionem in Patre, quam in Filio ; quia nimirum non magis perfectum eſt dare Diuinitatem, quam eam accipere, nec generare, quam generari, aut ſpirare, quam ſpirari; cùm illi modi habendi diuinam eſſentiam ſint puri reſpectus ad terminum, qui vt ſupra cap. 4. Paragr. 3. oſtendimus, nullam addunt perfectionem ad eſſentiam, ſed infinita ſolum eſſentiæ perfectione gaudent. Vnde Auguſtinus 15. de Trinitate cap. 3. docet bonitatem & perfectionem in Diuinis non relatiuè, ſed ad ſe dici, ex quo infert, *non ſolùm Patrem Filio non eſſe maiorem, ſed nec ambos aliquid maius eſſe, quam ſolum Spiritum Sanctum, nec quoslibet duos in eadem Trinitate maius eſſe aliquid quam vnum, nec omnes ſimul tres, maius eſſe aliquid, quam ſingulos.* Ex quo intelliges, hanc ſummam & perfectiſſimam æqualitatem Perſonarum, valde difficilè explicari, in ſententia eorum qui docent perfectiones relatiuas multiplicari in Deo, & diuerſas eſſe in relationibus & Perſonis, vt loco citato oſtendimus.

Ex his probata manet ſecunda pars Minoris, quod nimirum Perſonæ Diuinæ ſint æquales in potentia, nam cum potentia & virtus perfectionem naturæ comitetur, planum eſt, minorem non eſſe Filij potentiam, qui eandem cum Patre habet naturam. Vnde Ambroſius lib 5. de Trinitate. *In quo ergo minor, qui omnia habet quæ Pater habet? Nam & omnia à Patre iure generationis expreſſit.*

Dices, in Filio non eſt potentia generandi,

quæ

quæ eſt in Patre, aliàs poſſet generare alium Filium ſibi ſimilem, quod implicat: Ergo eſt aliqua potentia in Patre, quæ non eſt in Filio, ſubindeque non ſunt æquales in potentia.

Reſpondeo cum S. Thoma hic quæſt. 42. art. 3. ad 3. negando Antecedens, *nam ſicut eadem eſſentia quæ eſt in Patre eſt paternitas, in Filio eſt filiatio; ita eadem eſt potentia qua Pater generat, & qua Filius generatur. Vnde manifeſtum eſt quod quidquid poteſt Pater, poteſt Filius; non tamen ſequitur, quod poſſit generare ſed mutare quid in aliquid: nam generatio ſignificat relationem in Diuinis. Habet ergo Filius eandem potentiam quam Pater, ſed cum alia relatione quia Pater habet eam vt dans, & hoc ſignificatur, cùm dicitur quod poteſt generare. Filius autem habet eam vt accipiens & hoc ſignificatur, cùm dicitur quod poteſt generari.*

Inſtabis potentiæ diſtinguuntur per actûs: Sed generare eſt actus diſtinctus à generari: Ergo potentia generatiua eſt diſtincta à potentia terminatiua generationis.

Reſpondeo, conceſſa Maiori, negando Minorem, nam ſicut potentia generatiua eſt diuina eſſentia, connotata paternitate; & generabilitas eadem eſſentia, connotata filiatione; ita actualis generatio eſt diuina intellectio, connotata paternitate; & generari eſt paſſiuum intelligi, connotata filiatione: intelligi autem & intelligere non ſunt actus realiter diſtincti in Deo & conſequenter nec generare & generari realiter diſtinguuntur, quoad id quod in recto important, ſed ſolum quoad

relationes, quas dicunt de connotato: qualiter etiam potentia generatiua à potentia terminatiua generationis diſtinguitur; Quæ doctrina eſt D. Thomæ quæſt. 2. de potentia articulo 5. in corpore, qúod ita concludit: *Similiter ergo dicendum eſt de actione & potentia, nam generatio ſignificat actionem cum aliquo reſpectu, & potentiam generandi ſignificat potentiam cum reſpectu; vnde ipſa generatio eſt Dei actio ſed prout eſt Patris tantum, & ſimiliter potentia generatiua eſt Dei omnipotentia, prout eſt Patris tantùm*. Ita Diuus Thomas loquendo de actiua generatione, & potentia generandi: idipſum dicturus, vt procedat conſequenter de generatione paſſiua, & potentia terminatiua generationis.

Ex his conſtat, quòd licet generatio actiuè ſumpta ſit in Patre, & nō in Filio, nulla tamen eſt perfectio in Patre, quæ non ſit in Filio; quia generatio actiua non eſt aliqua operatio abſolutè ſumpta, ſed eſt aliqua operatio, vt modificata relatione paternitatis; vnde licet ſub hac ratione non ſit in Filio, quia tamen eſt in illo ſub conceptu actualitatis & operationis, omnis perfectio quæ eſt in Patre, reperitur in Filio.

Tertia pars minoris principalis, quæ aſſerit Perſonas Diuinas eſſe æquales in duratione, conſtat ex Athanaſio in ſymbolo; vbi dicuntur eſſe *vnus æternus*: ſed æternitatis vnitas non patitur inæqualitatem durationis: Ergo tres Perſonæ Diuinæ ſunt in duratione æquales. Idem patet hoc egregio diſcurſu D. Thomas hìc quæſt. 42. art. 2. Quòd terminus productus non coexiſtat ſuo principio, vel prouenit

uenit ex imperfectione principij, quia nempe non ſtatim ab initio eſt perfectum omni perfectione, vt conſtat in puero, qui ob debilitatem virtutis generare non poteſt; vel quia agens liberum eſt, & pro ſua liberta e, non ſtatim producit effectum; vel denique quia actio per quam producitur eſt ſucceſſiua: Sed nihil horum reperitur in proceſſione Diuinarum Perſonarum, nam Pater v. g. non ex electione libera, ſed na uraliter Filium producit; illius etiam natura ab æterno fuit perfecta; & actio quoque qua Filium producit, non eſt ſucceſſiua: Ergo Perſonæ Diuinæ coæternæ ſunt, & in duratione æquales. Vnde vt notat idem S. Doctor hic quæſt. 34. art. 2. ad 3. Filius *ſplendor Patris* in ſcriptura appellatur, vt Patri coæternus oſtendatur, ſicut ſplendor eſt coæuus luci. Idem docet Ambroſius lib. 4. de fide, his verbis: *Lux ſplendorem generat, nec comprehendi poteſt, quod ſplendor luce poſterior ſit, aut lux ſplendore antiquior; quia vbi lumen, & ſplendor eſt; nec ſplendor poteſt eſſe ſine lumine, quia & in ſplendore lumen, & in lumine ſplendor eſt. Vnde & Apoſtolus ſplendorem gloriæ Filium dixit, quia ſplendor paternæ lucis eſt Filius; coæternus propter virtutis æternitatem, inſeparabilis, propter claritatis vnitatem.*

Simili diſcurſu vtitur Chryſologus ſerm. 80. ad probandam coæternitatem Filij cum Patre: *Fragilitas* (inquit) *concipitur & concipit; parturitur & parturit; generatur, & generat; accipit initium & finem; mortem ſuſcipit & refundit; & refert in ſobole quidquid ſuæ conditionis eſt & naturæ. Deus verò Pater non*

relationes, quas dicunt de connotato: qualiter etiam potentia generatiua à potentia terminatiua generationis diſtinguitur; Quæ doctrina eſt D. Thomæ quæſt. 2. de potentia articulo 5. in corpore, quòd ita concludit: *Similiter ergo dicendum eſt de actione & potentia, nam generatio ſignificat actionem cum aliquo reſpectu, & potentiam generandi ſignificat potentiam cum reſpectu; vnde ipſa generatio eſt Dei actio ſed prout eſt Patris tantum, & ſimiliter potentia generatiua eſt Dei omnipotentia, prout eſt Patris tantùm.* Ita Diuus Thomas loquendo de actiua generatione, & potentia generandi: idipſum dicturus, vt procedat conſequenter de generatione paſſiua, & potentia terminatiua generationis.

Ex his conſtat, quòd licet generatio actiuè ſumpta ſit in Patre, & nō in Filio, nulla tamen eſt perfectio in Patre, quæ non ſit in Filio; quia generatio actiua non eſt aliqua operatio abſolutè ſumpta, ſed eſt aliqua operatio, vt modificata relatione paternitatis; vnde licet ſub hac ratione non ſit in Filio, quia tamen eſt in illo ſub conceptu actualitatis & operationis, omnis perfectio quæ eſt in Patre, reperitur in Filio.

Tertia pars minoris principalis, quæ aſſerit Perſonas Diuinas eſſe æquales in duratione, conſtat ex Athanaſio in ſymbolo; vbi dicuntur eſſe *vnus æternus*: ſed æternitatis vnitas non patitur inæqualitatem durationis: Ergo tres Perſonæ Diuinæ ſunt in duratione æquales. Idem patet hoc egregio diſcurſu D. Thomas hic quæſt. 42. art. 2. Quòd terminus productus non coexiſtat ſuo principio, vel prouenit

uenit ex imperfectione principij, quia nempe non ſtatim ab initio eſt perfectum omni perfectione, vt conſtat in puero, qui ob debilitatem virtutis generare non poteſt; vel quia agens liberum eſt, & pro ſua liberta e, non ſtatim producit effectum; vel denique quia actio per quam producitur eſt ſucceſſiua: Sed nihil horum reperitur in proceſſione Diuinarum Perſonarum, nam Pater v. g non ex electione libera, ſed na uraliter Filium producit; illius etiam natura ab æterno fuit perfecta; & actio quoque qua Filium producit, non eſt ſucceſſiua: Ergo Perſonæ Diuinæ coæternæ ſunt, & in duratione æquales. Vnde vt notat idem S. Doctor hic quæſt. 34. art. 2. ad 3. Filius *ſplendor Patris* in ſcriptura appellatur, vt Patri coæternus oſtendatur, ſicut ſplendor eſt coæuus luci. Idem docet Ambroſius lib. 4. de fide, his verbis: *Lux ſplendorem generat, nec comprehendi poteſt, quod ſplendor luce poſterior ſit, aut lux ſplendore antiquior; quia vbi lumen, & ſplendor eſt; nec ſplendor poteſt eſſe ſine lumine, quia & in ſplendore lumen, & in lumine ſplendor eſt. Vnde & Apoſtolus ſplendorem gloriæ Filium dixit, qui ſplendor paternæ lucis eſt Filius; coæternus propter virtutis æternitatem, inſeparabilis, propter claritatis vnitatem.*

Simili diſcurſu vtitur Chryſologus ſerm. 80. ad probandam coæternitatem Filij cum Patre: *Fragilitas* (inquit) *concipitur & concipit; parturitur & parturit; generatur, & generat; accipit initium & finem; mortem ſuſcipit & refundit; & refert in ſobole quidquid ſuæ conditionis eſt & naturæ. Deus verò Pater non*

genuit in tempore, quia tempus ignorat; non dedit initium, quia initium neſcit; non transfundit finem, qui non habet finem Sed ſic genuit ex ſe Filium, vt totum quod in ſe erat, eſſet & manerет in Filio. Qui credit Patrem eſſe, Filium confitetur; qui credit Patrem & Filium, ætates non ſentiat gradus non cogitet, tempora non ſuſpicet r, non conceptum q erat, neſciat partum qui Deum credit, diuina confeſſus eſt, non humana.

Dices, Inter Perſonas Diuinas datur priùs & poſterius ſecundùm originem: Ergo inter illas non eſt perfecta in duratione æqualitas.

Reſpondeo aliquos negare reperiri prioritatem originis in Diuinis, quibus fauere videtur D. Thomas hìc art. 3. vbi conceſſit inter Perſonas Diuinas ordinem ſine prioritate, ſecutus Auguſtinum lib. 3. aduersùs Maximinum, dicentem inter Patrem & Filium eſſe ordinem naturæ, *non quo alter eſſet prior altero, ſed quo alter eſſet ab alio*. Et ſanè cùm Athanaſius in ſymbolo aſſerat, *in Trinitate nihil eſſe prius & poſterius*, tutius videtur, omnem prioritatis & poſterioritatis vmbram à Perſonis Diuinis eliminare. Nihilominus plures Theologi prioritatem & poſterioritatem originis inter Perſonas Diuinas admittere non recuſant. Caietanus cenſet eſſe quæſtionem tantùm de nomine, linguam cohibendam eſſe, nec concedendam inter Perſonas Diuinas prioritatem realem abſolutè, ſed ad ſummum cum addito, nempe prioritatem realem originis. Sed quidquid horum aſſeratur, perſiſtit ſemper Diuinarum Perſonarum coæternitas, & in duratione perfecta æqualitas,

tas; huic enim non officit prioritas realis originis, ſed tantùm prioritas durationis, & prioritas à quo realis cauſalitatis, quarum vtramque fides relegat à Diuinis.

§. II.

Explicatur circumſeſſio Diuinarum Perſonarum.

Circumſeſſio Diuinarum Perſonarum quæ à Græcis *περιχώρησις* dicitur nihil eſt aliud quam reſidentia & inhabitatio mutua vnius Perſonæ in altera, quæ declaratur ſcriptura. Ioan. 10. his verbis. *Pater in me eſt, & ego in Patre.* Et iterum cap 14 *Non creditis quia ego in Patre, & Pater in me eſt:* Et à Sanctis Patribus affirmantibus totum Patrem eſſe in Filio, & totum Filium in Patre, teſte Ambroſio in hymno ad laudes feriæ 2. in quo ſic dicitur *In Patre totus Filius, & totus in Verbo Pater.* Illam etiam explicat D. Thomas hìc qu. 42. art. 5. vbi docet, quamlibet Perſonam Diuinam tribus modis eſſe in alia: primò quidem ratione eſſentiæ quæ omnibus Perſonis communis eſt. Secundò ratione originis, quæ cùm ſit actio immanens, exigit vt id quod procedit, maneat in principio à quo procedit, & non ſeparetur ab illo. Vnde Filius dicitur reſidere in ſinu Patris, ideòque Zeno Veronenſis illum, *nobilem cordis Patris inquilinum* appellat. *Nam* (inquit Chryſologus) *proceſſit de Patre, & à Patre penitus non abſceſſit.* Et Tertulianus lib. contra Praxeam *Protulit Deus ſermonem, quemadmodum radix fruti-*

cem, & fons fluuium & ſol radium: nec dubitaueris Filium dicere radicis fruticem, & fontis fluuium & ſolis radium; nec tamen frutex à radice, nec flumen à fonte, nec radius à ſole diſcernitur, nam vt ait Ioannes, Verbum erat apud Deum. Tertiò vna Perſona dicitur eſſe in alia, ratione relationis, qua ad ſuum correlatiuum refertur. Verùm hæc ratio multis difficilis videtur: nam quomodo (inquiunt) vna perſona poteſt eſſe in alia, ſecùndùm eam rationem per quam diſtinguitur ab illa, eique opponitur? per relationes autem Perſonæ diſtinguuntur & opponuntur adinuicem. Sed ad hoc facilè reſpondetur, quod Sanctus Doctor non intendit ex hoc probare, quod vna Perſona ſit in alia ſecundùm eſſe, ſed ſecundùm intellectum, ſic enim ait loco citato: *Secundum relationes manifeſtum eſt, quod vnum oppoſitorum relatiuè eſt in altero, ſecundum intellectum* Et in 1. diſt. 19. q. 3. art. 2. ad 2. dicit quod *vna perſona dicitur eſſe in alia, vel quantum ad eſſe, vel quantùm ad intellectũ relatiouũ, quia vna intelligitur in alia.* Addo quod, licet relationes ordinariæ petant duntaxat ſimultatem cognitionis, non verò inexiſtentiam realem; tamen illæ quæ ſunt cognoſcentis & cogniti, amantis & amati, per ſe poſtulant vnionem & cohabitationem mutùam & realem; eamque efficiunt, quandoque cognitio & amor ſunt in ſupremo gradu perfectionis, vt contingit in præſenti. Vnde Cornelius Muſſus in libro de ſacra Hiſtoria: *Amor quidem extaſim facit, quia impulſus eſt amantis, ſeparationem tamen nullam infert, quia nexus eſt indiuiduus, catena ſuauiſſima,*

qua inuicem colligantur amantes, vt iam non ſint duo, ſed vnum; in nobis vnitate affectus, in Deo vnitate etiam ſubſtantiæ, ob ſummam diuinæ naturæ ſimplicitatem.

§. III.

De miſſione Diuinarum Perſonarum.

Miſſio in communi ſignificat proceſſionem ſeu egreſſionem ab aliquo, cum deſtinatione ad aliquem effectum, vel ad aliquem locum de nouo; ad id enim quod ante iam aliquis faciebat, vel vbi iam erat, non dicitur mitti. Vnde ad miſſionem concurrunt quatuor, ſcilicet perſona mittens, perſona miſſa, terminus ad quem de nouo mittitur, & egreſſio ſeu proceſſio eius qui mittitur ad ſuam functionem. Tripliciter autem miſſio fieri poteſt, vt obſeruat D. Thomas hic quæſt. 43. art. 1. nempe per imperium, ſicut dominus mittit ſeruum in villam; per conſilium, ſicut medicus dicitur mittere Regem ad balnea; & per originem, ſicut flos emittitur ab arbore, radius à ſole, riuus à fonte. Et hoc ſolùm tertio modo fieri poteſt miſſio Diuinarum Perſonarum, cùm alij duo priores importent imperfectionem. Vnde ſic poteſt definiri, aut deſcribi: *Miſſio eſt proceſſio originis à mittente, cum nouo modo exiſtendi in alio.* Ex quo.

Colligitur primò, miſſionem in recto importare proceſſionem, & connotare in obliquo effectum de nouo productum in creatura; ſubindeque importare primariò aliquid no-

tionale & commune, cùm virtus agendi & operandi ad extra in tribus perſonis communis ſit: alioquin ſi miſſio tantùm pro ipſa productione effectus ſupponeret, non eſſet ratio, cur Pater non diceretur mitti, cùm producat effectum temporalem, quem connotat miſſio aliarum Perſonarum, nempe gratiam & charitatem, iuxta illud 1. Ioan. 3. *Videte qualem charitatem dedit nobis Pater.*

Colligitur ſecundò, non poſſe vnam perſonam ſeipſam mittere, licet poſſit ſeipſam dare: quia ſicut nulla Perſona procedit à ſe, ita nec mittitur à ſe.

Colligitur tertiò, Patrem æternum à nullo mitti, etſi ſeipſum det, aut veniat cum alijs Perſonis, ad inhabitandum in anima, per gratiam ſanctificata: quia à nullo procedit, cùm ſit innaſcibilis, & totius Diuinitatis fontale principium. Vnde Auguſtinus ſerm. contra Arrianos cap. 4. *Solus Pater legitur non miſſus, quia ſolus non habet authorem de quo ſit genitus, vel à quo procedat*. Addo, quod ſicut omne mobile reduci debet ad aliquod primum mouens immobile, ne fiat proceſſus in infinitum; ſic & omne miſſum, ad aliquod mittens non miſſibile, vt rectè obſeruat S. Thomas in 1. ad Annibaldum diſt. 15. quæſt. vnica art. 2.

Colligitur quartò, Filium à ſolo Patre mitti, quia ab illo ſolo exit per æternam generationem: Spiritum verò Sanctum à Patre, & Filio mitti, quia ab vtroque procedit. Nec obſtat, quod interdum in ſcriptura Filius dicatur à Spiritu Sancto miſſus: hoc enim vel referri poteſt ad humanam Chri-

ſti naturam, vel explicari de miſſione Verbi inadæquatè ſumpta, ratione ſcilicet effectus ab ea connotati; ille enim non ſolùm à Patre, ſed etiam à Spiritu Sancto procedit; vnde ratione illius, Filius poteſt dici aliquo modo à Spiritu Sancto miſſus.

Colligitur quintò, miſſionem Diuinarum Perſonarum rectè diuidi in viſibilem & inuiſibilem. Viſibilis eſt illa, quæ fit in aliquo effectu ſenſibiliter apparente, & repræſentante perſonam miſſam, vt quando Spiritus Sanctus in ſpecie linguæ igneæ ſuper Apoſtolos in die Pentecoſtes apparuit. Inuiſibilis verò illa dicitur, quæ fit in aliquo effectu ſpirituali & inuiſibili.

Si autem quæras qui nam debeat eſſe ille effectus? Reſpondeo illum non eſſe alium, quam gratiam & charitatem: Miſſio enim inuiſibilis Diuinarum Perſonarum, fit per hoc ſolùm quod Deus nouo & ſpeciali modo exiſtat in creatura rationali, & in ea tanquam in templo ſuo inhabitet & faciat manſionem: Atqui per ſolam gratiam & charitatem, ſpeciali & nouo modo Deus in creatura rationali exiſtit, & in ea tanquam in templo ſuo inhabitat, iuxta illud Chriſti Ioan. 14. *ſi quis diligit me, ſermonem meum ſeruabit: & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus*; Ergo miſſio inuiſibilis Diuinarum Perſonarum, non fit niſi ratione gratiæ & charitatis.

Confirmatur primò: Per inuiſibilem Diuinarum Perſonarum miſſionem, Deus eſt in homine, & homo in Deo; vnde per illam fit nobis imago quædam huius admirabilis cir-

cuminſeſſionis, per quam vna Perſona reſidet in alia, propter quod Cantic. 4. diuinæ illæ emiſſiones *Paradiſus* appellantur: Sed Deus non eſt in homine, nec homo in Deo, niſi per charitatem, vt patet ex illo Ioan. 4. *Deus charitas eſt, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*. Quæ verba expendens Bernardus, belliſſimè ait: *Deus charitas eſt, quid pretioſius? & qui manet in charitate, in Deo manet, quid ſecutius? & Deus in eo, quid iucundius?* Ergo, &c.

Confirmatur ſecundò ratione Diui Thomæ in 1. diſt. 14. quæſt. 2. art. 2. Miſſiones Diuinarum Perſonarum ad hoc præcipuè ordinantur, vt reducant creaturam rationalem in Deum, vt in finem vltimum, à quo per peccatum auertitur, & recedit; Sed regreſſus creaturæ rationalis in Deum vt in finem vltimum, non fit niſi per gratiam & charitatem, quæ hominem Deo vt vltimo fini coniungit: Ergo miſſio inuiſibilis Diuinarum Perſonarum, fit ſolùm ratione gratiæ & charitatis.

Ex his intelliges primò, non fieri inuiſibilem miſſionem Diuinarum Perſonarum per fidem informem, vel ſpem, nec per gratias gratis datas; quia illa dona peccatum mortale compati poſſunt; peccatum verò mortale, non permittit Deum ſpecialiter habitare in creatura rationali, vt in ſuo templo, cùm potiùs ſit auerſio, & ſeparatio à Deo. Eadem ratio probat, non fieri inuiſibilem miſſionem Diuinarum Perſonarum, per auxilia, ad iuſtificationem remotè diſponentia; nam per illa Deus nondum inhabitat animam, ſed eam

tantùm mouet, & ad oſtium cordis pulſat; vnde Tridentinum loquens de contritione illa imperfecta, quæ attritio appellatur, dicit illam eſſe Spiritus Sancti impulſum non adhuc quidem inhabitantis, ſed tantùm mouentis: Poteſt tamen huiuſmodi auxiliorum infuſio vocari miſſio initiatiuè, quatenus ab his auxilijs, & pijs motionibus incipit iuſtificatio noſtra, & inhabitatio Dei apud nos.

Intelliges ſecundò, quod licet Summo Pontifici, vel Concilio Generali, res fidei definientibus, detur ſpecialis quædam Spiritus Sancti aſſiſtentia & præſentia ne in huiuſmodi definitionibus errare poſſint, non tamen propterea fit miſſio inuiſibilis Diuinarum Perſonarum ad illos; quia per illam aſſiſtentiam ſpecialem, Spiritus Sanctus non inhabitat animam vt templum ſuum, ſed tantùm intellectum mouet, inſtruit, ac dirigit, ne in veritatis cognitione aberret: vnde talis præſentia ſpecialem miſſionem non requirit, ſed pertinet ad generalem Dei præſentiam, qua Deus eſt in rebus per operationem.

Intelliges etiam ex dictis, per miſſionem Diuinarum Perſonarum, non ſolùm dona creata gratiæ & charitatis, ſed etiam Perſonas Diuinas nobis donari, vt colligitur ex illo ad Romanos 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris, per Spiritum Sanctum, qui datus eſt nobis*: Apoſtolus enim diſtinguit inter charitatem diffuſam, & Spiritum Sanctum datum; ſubindeque cenſet in iuſtificatione non ſolùm infundi nobis gratiam & charitatem, ſed etiam ipſummet Spiritum Sanctum nobis donari. Vnde egregiè Augu-

ſtinus ſerm. 185. de tempore: *Affuit Spiritus Sanctus in hac die fidelibus, non ſolum per ipſam præſentiam maieſtatis; atque in vaſa, non iam odor Balſami, ſed ipſa ſubſtantia ſacri defluxit vnguenti.* Id etiam indicant verba illa Ioan. 14. *Ad eum veniemus*, ideſt perſonaliter accedemus. Quod expendens Bernardus ſerm. 2. de Dedicatione ſic ait: *Vnde hoc mihi, vt veniat maieſtas Dei ad me? quanta Dei benignitas? quanta dignatio? quantæ gloria animarum? quod Dominus vniuerſorum, & qui nullam habet indigentiam templum ſibi fieri iubet in illis.*

Sed quæres, an modus ille præſentiæ quam Perſonæ Diuinæ habent in anima iuſti, per gratiam & charitatem, ſit ſpecialis, ac diuerſus à modo generali, quo Deus exiſtit in ſingulis rebus per operationem, & quem Theologi vocant præſentiam immenſitatis; ita quod, ſi per impoſſibile Perſonæ Diuinæ non eſſent intra illam, per eſſentiam, præſentiam,& potentiam, exiſterent tamen in ea per ſuam ſubſtantiam; ſicut, ſi per impoſſibile Verbum Diuinum non eſſet ratione ſuæ immenſitatis, realiter præſens humanitati Chriſti, eo ipſo tamen quod illi hypoſtaticè vniretur, fieret illi intimè & ſubſtantialiter præſens.

Reſpondeo affirmatiuè, cùm enim de ratione amoris ſit quod tendat ad vnionem amantium; & perfectioris amoris ad vnionem perfectiorem; amor amicitiæ perfectiſſimus, qualis eſt ille quo Deus diligit iuſtos; exigit vnionem non ſolùm ſecundùm affectum, ſiue per conformitatem affectuum;

ſed

ſed etiam realem & ſubſtantialem; vnde Deus ex vi gratiæ & charitatis quam cauſat in anima, ei vnitur non ſolùm obiectiuè, & ſecundùm affectum, ſed etiam realiter, & ſubſtantialiter; ita vt ſi per impoſſibile non eſſet illi præſens, ratione ſuæ immenſitatis, adhuc eſſet in ea ſpecialiſſimo & realiſſimo modo; ſicut ſpecialiter & realiter eſt in Beatis per gloriam, & in humanitate Chriſti, per vnionem hypoſtaticam. Hæc ſufficiant de ineffabili Sanctiſſimæ Trinitatis Myſterio, de quo ait Auguſtinus, *quod nec pericnloſius alicubi erratur, nec laborioſius aliquid quæritur, nec fructuoſius aliquid inuenitur.*

TRACTATVS VII.

DE

ANGELIS.

POſtquam Diuus Thomas, Deum vt in ſe vnum, & trinum contemplatus eſt, ipſum conſiderat, vt primum principium creaturarum; & quia inter illas principem locum tenet Angelica natura, vtpote Deo ſimilior, diuinæque perfectionis lucidiſſimum ſpeculum; priùs agit de Angelis, quam de alijs creaturis purè corporeis, & de homine, qui eſt vinculum & nexus creaturæ ſpiritualis & corporeæ. Eundem ordinem obſeruantes, poſt editos de Deo vno & trino tractatus, illum qui de Angelis eſt damus, in quo agemus de exiſtentia, eſſentia, loco, motu, cognitione, volitione, gratia, via, peccato, & pœna, locutione, & illuminatione, ordinibus, & hierarchijs Angelorum.

CAPVT I.

De exiſtentia, & creatione Angelorum.

DAri Angelos, ſeu ſubſtantias aliquas intellectuales & corporeas, negabant olim Sadducæi, dicentes non dari reſurrectionem, neque Angelum, neque vllũ ſpiritum, vt refert S. Lucas act. 23. Contra hunc errorem militat omnis ſcriptura tam veteris quam noũi teſtamenti: nam vt ait D. Gregorius homil. 34. in Euangel. *Angelos & Archangelos penè omnes ſacri eloquÿ paginæ teſtantur.* Nec valebat reſponſio Sadducæorum, dicentium Angelos quorum ſcriptura facit mentionem, eſſe tantùm quoſdam animi motus & cogitationes, quas Deus hominibus immittit; puta Angelum, de quo dicitur Geneſ. 22. quod prohibuit Abrahamum, ne occideret Iſaac, fuiſſe cogitationem quam Deus excitauit in mente Abrahæ, qua cognoſceret Deum nolle Iſaac opere ipſo immolari. Hæc enim interpretatio erat manifeſta Scripturæ corruptio, cùm illa dicat Angelos de cœlo deſcendere, apparere in terris, luctari cum Iacob, loqui, miracula facere, præeſſe hominibus, deduxiſſe filios Iſrael in columna nubis, & ſimilia, quæ tantùm perſonis & ſubſtantijs viuentibus, non autem cogitationibus conuenire poſſunt.

Angelorum exiſtentiam ſuadent etiam varij & mirabiles effectus & motus quos videmus

mus in arreptitijs & energumenis, qui vires totius naturæ corporeæ ſuperant. Vnde ridiculum eſt quod aliqui dicunt, illos nimirum procedere à melancholia, vel atrabili, aut complexione corporis vitiata: quomodo enim melancholia, illos alienorum ſecretorum conſcios, peregrinorumque idiomatum ſine labore peritos faceret? Nec minus delirant, qui tales effectus, ſyderum, præſertim verò lunæ influxibus, adſcribunt. Quis enim lunarum efficaciam comminiſcatur, vbi ſecreta cordium arcana aperiuntur, vbi peregrina idiomata, & varia linguarum genera audiuntur; quæ omnia ſyderum virtutem ſuperant, imò & aliquid diuinum ſapiunt. Vnde egregiè Tertullianus in Apologia cap. 22. *Dæmones ſumentes quaſdam temporum ſortes, æmulantur Diuinitatem, dum furantur diuinationem.*

Ratio autem veluti à priori qua probari poteſt exiſtentia Angelorum, traditur à Diuo Thoma hic quæſt 50. art. 1. poteſtque ſic breuiter proponi: Ratio naturalis dictat Deum condidiſſe Vniuerſum perfectum: Sed Vniuerſi perfectio exigit, vt in eo ſint ſubſtantiæ quædam purè intellectuales, quas Angelos appellamus: Ergo dari Angelos ratio naturalis oſtendit. Maior patet. Dei enim perfecta ſunt opera, vt dicitur Deuteronom. 32. Minor verò ſic probatur. Perfectio effectus conſiſtit in aſſimiliatione ad cauſam in ea ratione & perfectione, ſecundùm quam cauſa eſt, ſi illa ſit poſſibilis: Sed Deus cùm ſit naturæ purè intellectualis, agit tantùm per intellectum & voluntatem: Ergo ad

Vni-

Vniuerſi perfectionem requiritur, quod in aliqua ſui parte Deo ſecundùm hanc rationem aſſimiletur, & per conſequens quod in eo ſint ſubſtantiæ aliquæ purè intellectuales, ſeu intellectu & voluntate præditæ, quæ Angeli appellantur.

Nec valet, ſi dicas, hanc rationem probare, omnes creaturas in particulari; quæ à Deo perfectæ fuerint conditæ, debere eſſe intellectuales, vt perfectè aſſimilentur. Cùm enim Deus non intendat perfectionem cuiuſlibet creaturæ in particulari, abſolutè, ſed tantùm in ordine ad bonum ſeu perfectionem Vniuerſi; ſicut Vniuerſi perfectio non exigit in omni creatura, ſed in aliqua tantùm, perfectam aſſimiliationem cum Deo Creatore; ita non quælibet creatura, ſed aliqua tantùm debet eſſe intellectualis. Maximè, quia alioquin nulla eſſet in rebus graduum diſtinctione, ſubindeque tolleretur perfectio Vniuerſi, quæ ex multiplici graduum diſtinctione conſurgit. Vnde ratio Diui Thomæ confirmari & illuſtrari poteſt hoc diſcurſu: Licet perfectio Vniuerſi non exigat omnes creaturas poſſibiles, poſtulat tamen vt omnes gradus eſſendi contineat; alioquin non poſſet dici Vniuerſum ſimpliciter, quod ex propria ratione, vt nomen ipſum indicat, exigit vniuerſitatem quandam creaturarum producibilium à Deo, ſaltem ſecundùm gradus communes: At ſi in eo non darentur ſubſtantiæ purè intellectuales, gradus omnium perfectiſſimus, ſcilicet intellectiuus, Vniuerſo deficeret, Ergo Vniuerſi perfectio poſtulat, vt in eo ſubſtantiæ purè intellectuales exiſtant.

Nec

Nec refert ſi dicas, gradum intellectiuum reperiri in homine ſecundùm animam, quæ intellectualis eſt; ſubindeque, licèt non eſſent Angeli, gradus intellectiuus Vniuerſo non deeſſet. Nam gradus intellectualis ab anima rationali valde imperfectè participatur, quia licèt illa ſpiritualis ſit quoad ſubſtantiam, eſt tamen corporea quoad modum, vtpote forma corporis, & in operatione intellectuali à ſenſibus & phantaſmatibus dependens: non conuenit autem perfectioni & pulchritudini Vniuerſi, quod alij gradus inferiores perfecti & completi ſint, omnium verò ſupremus ac nobiliſſimus, imperfectus & incompletus relinquatur.

Quantùm ad creationem Angelorum, plures ex Patribus Græcis docuere olim eos ante mundum corporeum fuiſſe conditos. Sed hæc ſententia ſine temeritate ſuſtineri non poteſt, poſt definitionem Concilij Lateranenſis cap. *Firmiter*, vbi aſſeritur *Deum ſimul ab initio temporis vtramque de nihilo condidiſſe creaturam ſpiritualem & corpoream, Angelicam & mundanam*. Ratio etiam ſuffragatur, nam vt diſcurrit D. Thomas infra quæſt. 61. art. 3. Angeli ſunt partes Vniuerſi, & vna cum creatura corporea, totum quoddam integrale componunt, quod apparet ex ordine vnius creaturæ ad aliam: Sed nulla pars perfecta eſt, ſeparata à ſuo toto: Ergo non eſt probabile, quod Deus, cuius perfecta ſunt opera, creaturam Angelicam, ſeorſim ante omnes alias creaturas produxerit.

Dices, ſi Angeli creati eſſent in mundo corporeo, creationis illorum mentionem aliquam

quam feciſſet Moyſes, rerum omnium creatio-nem initio Geneſis exactè deſcribens.

Reſpondeo Moyſem creationis Angelorum non meminiſſe, quia ſui inſtituti ratio id non poſtulabat: vt enim ait D. Hieronymus epiſt. 139. ſolùm voluit Moyſes ordinem creationis rerum corporalium deſcribere; quia ſolùm in rebus corporeis creandis, fuit illa ſeries & varietas dierum, quam præcipuè Moyſes explicare in Geneſi intendebat. Addi poteſt cum D. Thoma infra quæſt. 61. art. 1. ad 1. quod *Moyſes rudi populo loquebatur qui nondum capere poterant incorpoream naturam, & ſi eis fuiſſet expreſſum, aliquas res eſſe ſuper omnem naturam corpoream, fuiſſet eis occaſio idolatriæ, ad quam proni erant, & à qua Moyſes præcipuè eos reuocare intendebat.*

Circa locum in quo Angeli creati ſunt, diſſenſio eſt & controuerſia inter Auctores: Rupertus enim lib. 1. in Geneſ. cap. 11. docet Angelos eſſe creatos in prima regione aeris, exiſtimat enim eos eſſe corporeos, & ex hoc aere craſſo formatos. Alij cenſent eos fuiſſe creatos in Cœlo Sydereo, vel in eo quod ſub Empyreo proximè collocatur. Ita Suarez, Lorinus, & alij ex recentioribus. Sed verior & probabilior eſt ſententia Diui Thomæ infra quæſt. 61. art. 4. aſſerentis Angelos fuiſſe creatos in Cœlo Empyreo. Probabilius enim eſt, eos ipſa prima die creationis mundi fuiſſe conditos, cùm Lateranenſe dicat, Deum ab initio temporis vtramque ſimul condidiſſe creaturam ſpiritualem & corpoream, Angelicam & mundanam: At primo die creationis, non fuit creatum cœlum ſydereum, ſed tantùm

tùm empyreum: dicitur enim Geneſ. 1. ſecundo die factum eſſe firmamentum, & quarto luminaria & ſtellas in eo collocatas; per firmamentum verò cœlum ſydereum intelligitur, vt docent Beda & Strabus, relati à D. Th. infra q. 68. art. 1. ad 1. Ergo Angeli non in cœlo ſydereo, ſed empyreo creati ſunt.

Ratio etiam D. Thomæ loco citato id ſuadet, cùm enim Angeli ſint pars nobiliſſima Vniuerſi, & creati vt toti naturæ corporeæ præſiderent, conueniens fuit vt in loco omnium nobiliſſimo & ſupremo, ex quo toti naturæ corporeæ præeſſe poſſent, qui alius eſſe non poteſt, quam cœlum empyreum, crearentur. Vnde Strabus ſuper hæc verba Geneſis: *In principio creauit Deus cœlum, & terram*, ait: *Cœlum non viſibile firmamentum hic appellat, ſed empyreum, ideſt igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore, ſed a ſplendore dicitur, quod ſtatim factum Angelis eſt repletum.*

Dices cum Suarez: Homo non fuit creatus in paradiſo terreſtri, ſed extra illum, & poſtea in ipſum translatum: Ergo ſimiliter Angeli non debuerunt creari in loco proprio ſuæ beatitudinis, nempè in empyreo, ſed extra illud, vt poſtea, iuxta ſua merita, in ipſum transferrentur. Vnde Lucifer Iſaiæ 14, dicebat *in cœlum conſcendam*. Addit ad dignitatem empyrei pertinere, vt ſemper fuerit ab omni labe peccati puriſſimum: Si autem Angeli in illo creati ſint, ſubindeque etiam in illo peccauerunt.

Verùm ad hæc facilè reſponderi poteſt: ad primum enim nego paritatem, nam vt ait Sanctus Thomas, infra quæſt, 102, art, 4 *Para-*

di-

*diſus fuit locus congruus habitationi humanæ, quantum ad incorruptionem primi ſtatus incorruptio autem illa non erat homi is ſecundũ naturam ſed ex ſupernaturali Dei dono, Vt ergo hæc gratia Dei imputaretur non humanæ naturæ, Deus hominem extra Paradiſum fecit, & poſtea ipſum in paradiſo poſuit, vt habitaret ibi toto tempore animalis vitæ; poſtmodum cùm ſpiritualem vitam adeptus eſſet transferendus in cœlum Cœlum autem empyreum(*vt ibidem addit in reſp. ad 1.) *eſt locus congruus Angelis quantum ad eorum naturam & ideò ibi ſunt creati.* Verba autem Luciferi dicentis Iſaiæ 14. *in cœlum conſcendam*, explicat idem S.Doctor infra q.63.art.4 ad 3. de conſcenſu ſecundum dignitatem, & hanc interpretationem eſſe legitimam,conſtat ex verbis illis quæ Angelus ille apoſtata ibidem ſubiungit· *ſimilis ero Altiſſimo.*

Ad aliud quod addit Suar. dicendum eſt, locum corporeum, quale eſt empyreum, peccato ſpirituali, quale fuit peccatum malorum Angelorum, non coinquinari; ſubindeque nullum eſſe inconueniens, quod Angeli in empyreo peccauerint,& ex illo ad tartara detruſi fuerint. Imò hoc maximè ad humilitatem & inſtructionem noſtram conducere: *Ex hoc enim diſcimus* (inquit Bernardus ſerm de fœno,ligno & ſtipula) *quod nuſquam eſt ſecuritas, neque in cælo, neque in paradiſo; multò minus in mundo In cælo enim cecidit Angelus ſub præſentia Diuinitatis, Adam in paradiſo de loco voluptatis, Iudas in mundo de ſchola Saluatoris. Aſcendamus ergo* (ait Hieronymus) *per humilitatem, vnde Lucifer decidit per ſuperbiam.*

CA-

CAPVT II.

De ſubſtantia ſeu eſſentia Angelorum.

EXplicata exiſtentia & creatione Angelorum, conſequens eſt vt eorum ſubſtantiam ſeu eſſentiam exponamus, & an illi ſint prorſus immateriales, omniſque corporeitatis expertes, ſubindeque ab intrinſeco incorruptibiles, & intra eandem ſpeciem immultiplicabiles, breuiter declaremus.

§. I.

Angeli omnis prorſus corporis expertes ſunt.

Angelos habere corpora aerea, ſeu ſubtilia & tenuia, aeris inſtar, ideoque *aereas poteſtates* in ſcriptura appellari, docuere olim plures ex Sanctis Patribus, tum Græcis, quam Latinis, quibus ex ſcholaſticis fauet Caietanus ſuper caput 2. epiſtolæ ad Epheſios, vbi ait conſonare veræ Philoſophiæ, quod Dæmones ſint ſpiritus aerei. Hæc tamen ſententia, nunc ab omnibus Theologis reijcitur, primò, propter definitionem Concilij Lateranenſis ſupra adductam, qua Deus dicitur *ab initio temporis vtramque de nihilo condidiſſe creaturam, corpoream & ſpiritualem, Angelicam & mundanam, & deinde humanam quaſi communem ex corpore & ſpiritu conſtantem.* Vbi naturam Angelicam opponit tam purè corpo-

rali,

rali, quam conſtitutæ ex corporali & ſpirituali. Secundò propter communem ſenſum Eccleſiæ, quæ hoc tempore magis illuſtrata, communiter ſentit Angelos eſſe omnino incorporeos. Idque non obſcurè colligitur ex ſcriptura, in qua ſimpliciter *ſpiritus* appellantur, quod nomen non poſſet illis attribui, ſi aliqua haberent corpora naturaliter ſibi vnita, quantumcumque ſubtilia & tenuia eſſent: nam quando homines ſubtilia & incorruptibilia corpora poſt reſurrectionem habebunt, non erunt neque dicentur ſimpliciter Spiritus; Chriſtus enim Lucæ 24. poſt reſurrectionem ſuam negauit ſe eſſe ſpiritum, quia corpus habebat: *Palpate* (inquit) *& videte, quia ſpiritus carnem & oſſa non habet, ſicut me videtis habere.*

Accedunt teſtimonia Sanctorum Patrum, inter quos maximum in hac quæſtione pondus habet Areopagita; ille enim cap. 1. de cœleſti hierarchia teſtatur quæ de cœleſtibus ſpiritibus dicturus eſt, *vel per ſigna, vel per intelligentiæ ſacrationis arcana à Patribus tradita accepiſſe*: Patres autem fuere Apoſtoli, præſertim Paulus, quem ſuum præceptorem, doctoremque appellat de Eccleſ. hierarchia cap. 2. & de diuin. nominib. cap. 1. & 7. Hic ergo cap. 4. prædicti libri de cœleſti hierarchia, Angelos appellat *intelligibiles ſpiritualeſque ſubſtantias, incorporales, atque omni materia carentes.* Ignatius Apoſtolorum Diſcipulus epiſt. ad Trall. Angelos vocat *incorporeas naturas.* Nazianzenus orat. 38. de Natiuit. ait Angelos eſſe *incorporeos, omniſque materiæ expertes.* Item Damaſcenus lib. 2.

fidei

fidei cap. 3. ait: *Angelus eſt ſubſtantia intellectualis & incorporalis*. Nec obſtat, quod ibidem addat, illum eſſe incorporeum reſpectu noſtri, eſſe tamen corporeum & materialem reſpectu Dei non enim hoc dixit, quod exiſtimatur Angelum aliqua conſtare materia, ſed vt oſtenderet materialitatem & ſpiritualitatem Angeli, ita eſſe inferiorem ſpiritualitati Dei, vt comparatione illius, ne ſpiritus quidem videatur. Medium enim comparatur ad vnum extremum, videtur alterum extremum, ſicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum, frigido, videtur calidum. Demum Angelos omnis prorſus corporis expertes eſſe, probant duæ rationes capite præcedenti adductæ ad demonſtrandum, pulchritudinem & perfectionem vniuerſi poſtulare, vt dentur in eo ſubſtantiæ purè ſpirituales, & omnis prorſus corporeitatis expertes, vnde in hoc non eſt ampliùs immorandum.

Sed in contrarium obijcitur, plura dici in ſcriptura de Angelis, quæ non poſſunt verificari, niſi ſint corporei; vt quod genuerint homines: Geneſ. 6. *ingreſſi ſunt filij Dei ad filias hominum, illæque genuerunt*. Vbi ſeptuaginta vertunt: *Ingreſſi ſunt Angeli Dei ad filias hominum*. Quod fumus piſcis Tobiæ Dæmones extricabat Tobiæ 6. Quod ad melodiam citharæ Dauid, ſpiritus malus recedebat à Saul 1. Regum 16. Demum quod Dæmones in inferno torqueantur & alligentur igne corporeo 2. Petri 2. Apoc. 21.

Ad primum reſpondeo, nomine *Filiorum Dei*, vel *Angelorum Dei*, intelligi eos homi-

nes

qui Geneſ. 4. *cæpit inuocare nomen Domini*; ſæpè enim in ſcriptura iuſti, *filij Dei*, imò *Angeli Dei*, appellantur, vt annotauit Ambroſius in libro de Noë cap. 4. & Auguſtinus 15. de ciuitat. cap. 23. probatque ex Matth. 11. vbi Ioannes, iuxta Prophetiam Malachiæ, Angelus appellatur; & Deuteronom. 32. vbi vulgata editio habet: *Conſtituit terminos populorum, iuxta numerum filiorum Iſrael*, ſeptuaginta legunt: *Iuxta numerum Angelorum Dei*. Illi ergo filij Seth acceperunt vxores ex ſemine Cain, quæ dicuntur *filiæ hominum*, quia imitatæ mores parentum ſuorum, rebus terrenis erant addictæ, ſicut earum progenitores.

Ad ſecundum dicendum quod incenſio illa iecoris piſcis apud Tobiam, non fugauit Dæmonem, vi ſua corporea, ſed virtute diuina & propter myſterium quod ſignificabat; per illam enim figurabatur feruor orationis Tobiæ, & ſacræ coniugis eius, vel mors Chriſti Domini in cruce charitate conſumpti, cuius virtute omnia fugantur aut ligantur dæmonia: vt docent Auguſtinus, & alij Patres apud Serrarium quæſt. 3. in cap. 8. Tobiæ.

Ad tertium reſpondetur, quod ſpiritus malus canente Dauid, & pulſante citharam, recedebat virtute diuina, vel propter hymnos, & pſalmos quos canebat Dauid, qui erant verba ſacra, ad quorum deprecationem virtus diuina fugabat Dæmones: vel quod muſica illa concurrebat indirectè ad hunc effectum, mitigando triſtitiam Regis, & temperando humorem melancholicum, quo mediante Dæmon illum vexabat, aut excitando animam

eius ad diuinorum & cœleſtium contemplationem.

Ad quartum de alligatione Dæmonum per ignem inferni, dico Dæmones torqueri, detineri, & alligari ab igne corporeo, vt diuinæ virtutis & operationis inſtrumento; licèt enim res corporeæ non poſſit agere in ſpiritus, virtute propria, poſſunt tamen à Deo aſſumi vt inſtrumenta, & eleuari ad contingendum contactu virtutis ſpirituale ſubiectum vt patet in aqua baptiſmi, quæ eleuatur à Deo ad producendam gratiam in anima pueri. De quo fuſiùs infra, cùm de pœna Demonum.

Poteſt inſuper obijci, cum Caietano vbi ſupra: Omnes gradus viuentium corporeorum concedendi ſunt, vtpote neceſſarij ad perfectionem & pulchritudinem Vniuerſi: Ergo ſicut dantur vegetantia ſine ſenſu, vt in plantis; & ſentientia ſine motu progreſſiuo, vt in oſtreis; intellectiuum, ſenſitiuum, & loco motiuum ſimul, vt in homine; ſic dari debet intelligentiæ ſine ſenſu, cum ſolo motu progreſſiuo, quales erunt Angeli præditi corporibus aereis, ſubindeque tales concedendi ſunt.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, licèt enim ad perfectionem Vniuerſi requiratur, vt in eo ſint omnes gradus eſſendi poſſibiles, qui ſunt tantum tres, ſcilicet eſſe, viuere, & intelligere, non tamen vt in eo ſint omnes modi habendi tales gradus, ſiue omnes ſpecies ſub illis gradibus contentæ, quia illæ ſunt in infinitum multiplicabiles: intelligere autem ſine ſenſu, cum ſolo motu progreſſiuo, non conſtituit ſpecialem gradum, ſed tantùm eſt quidam modus haben-

di

di gradum intellectiuum. Addo quod plures exiſtimant, modum illum habendi gradum intellectiuum, non eſſe poſſibilem, idque colligitur ex S. Thoma infra quæſt. 70. art. 3. vbi probat non poſſe formam intellectricem vniri corpori propter ſolum motum localem, quia ad illum non eſt neceſſaria vnio ſubſtantialis motoris cum mobili, ſed ſufficit contactus mouentis cum mobili.

§. II.

Conſectarium præcedentis doctrinæ.

Ex dictis colligitur Angelos non ſolùm ex gratia, ſed etiam ex natura ſua, incorruptibiles eſſe, nedum corruptione illa ſtrictè ſumpta, quæ generationi opponitur, & fit per diſſolutionem compoſiti, ac ſeparationem formæ à materia; ſed etiam corruptione largè accepta, quæ definitionem rei, & tranſitum de eſſe ad non eſſe importat. Vt enim aliquid dicatur hoc modo corruptibile ex natura ſua non ſufficit quod poſſit deſinere eſſe per potentiam Dei extrinſecam, quæ poteſt ab illo concurſum conſeruatiuum ſubtrahere, ſed requiritur quod habeat in ſe ipſo aliquod corruptionis principium, ſeu potentiam aliquam ad non eſſe: Vnde quamuis Deus abſolutè poſſit deſtruere cœlos; & ſeparare formam cœli ab eius materia; quia tamen carent principio intrinſeco corruptionis ſtrictè ſumptæ, ſcilicet primis qualitatibus alterantibus, & materia alias formas appetente, dicuntur ex natura ſua incorruptibiles: Atqui in Angelis

nulla datur potentia intrinſeca ad non eſſe: Ergo quamuis Deus abſolutè poſſit eos ſuo eſſe priuare, illoſque in nihilum redigere, nihilominus dici debent, & reuera ſunt ex natura ſua incorruptibiles, etiam corruptione largè accepta. Maior patet, Minor probatur. Omnis potentia intrinſeca ad non eſſe prouenit à materia: Sed in Angelis nulla eſt materia, vt conſtat ex ſupra dictis: Ergo nec vlla potentia intrinſeca ad non eſſe. Maior probatur; nulla potentia, nulluſque appetitus reſpicit per ſe primò non eſſe, vt dicitur 1. Ethic. & probat D. Thomas ſupra q. 19. art. 9. ex eo quod omnis potentia & inclinatio naturæ, tendit per ſe ad bonum; non eſſe autem vt ſic non habet rationem boni, vnde in rebus creatis ſecundariò ſolùm & per accidens poteſt dari potentia & inclinatio ad non eſſe, inquantùm ſcilicet in illis eſt potentia vel appetitus ad aliud eſſe incompoſſibile cum illo quod de facto poſſident: ſic potentia ligni v. g. eſt per ſe primò ad eſſe ignis, ſed quoniam eſſe ignis eſt incompoſſibile cum eſſe ligni, ſecundariò & per accidens dicitur potentia ligni reſpicere & tendere ad non eſſe ligni: Atqui nulla datur potentia in rebus creatis, quæ ſecundariò ſit ad non eſſe, præter materiam primam; quia ſicut ſola materia prima eſt in potentia ad formam ſubſtantialem incompoſſibilem cum ea quam habet, ita illa ſola eſt in potentia ad recipiendum eſſe incompoſſibile cum eo quod illi conuenit: Ergo omnis potentia ad non eſſe prouenit à materia. Vnde rectè concludit Diuus Thomas hìc art. 5. *Ipſa immaterialitas Angeli eſt ratio*

tio quare Angelus eſt incorruptibilis ſecundum naturam:

Obijcies primò, multi ex Sanctis Patribus, præſertim Sophronius, in epiſtola recitata in ſexta Synodo act. 11. & approbata act. 13. docent Angelos non eſſe ex natura ſua, ſed gratia, immortales. Sed reſpondetur illos non ſumere immortale pro natura negante intrinſecum principium mortalitatis, ſed etiam pro natura negante extrinſecam cauſam conſeruantem; quomodo ſolus Deus immortalitatem habere dicitur 1. ad Timoth. 6. vnde gratia ab illis non ſumitur pro dono addito naturæ, ſed pro voluntate Dei liberè creante & conſeruante naturam, quam largitus eſt Angelis; nullis præcedentibus eorum meritis, aut poſitiua exigentia, cùm ad creationem nulla ſupponatur exigentia rei creandæ. Nam vt docent Patres Africani apud S. Auguſtinum epiſt. 95. dona naturalia, quatenus ex gratuita Dei voluntate tribuuntur, non incongruè gratia appellantur.

Addo quod Damaſcenus, & alij ex Sanctis Patribus, dùm docent Angelos non eſſe ex natura ſua immortales, loquuntur de immortalitate perfecta, quæ includit omnimodam immutabilitatem de bono in malum: hanc autem non habent Angeli, niſi per gratiam in bono confirmantem. Vnde quamuis ex natura ſua immutabiles & inuariabiles ſint ſecundùm eſſe, varijs tamen mutationibus ſubijciuntur, quæ ad ſex genera reduci poſſunt. Inprimis enim mutabiles ſunt quantùm ad ſcientiam & cognitionem veſpertinam, quam habent extra verbum; quæ variatur in illis,

& quotidie creſcere poteſt, nouas relationes à Deo recipiendo. Secundò quantùm ad voluntatem, nam vt ait Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 3. *Natura Angeli rationalis & intellectualis eſt, & libera poteſtate, arbitrioque fulta, vertibilis ſecundum propoſitum, ſiue voluntate mutabilis.* Tertiò quantùm ad operationem, illorum enim intellectio, non eſt eorum eſſe aut ſubſtantia, vt infra patebit. Quartò quantùm ad locum, nam vt ait idem Damaſcenus: *Cùm ſunt in cælo, in terra non ſunt, & in terram à Deo miſſi, non remanent in cælo.* Ex quo ſequitur quinta mutatio, quantùm ad motum progreſſiuum; cùm enim non ſint vbique mouentur localiter, & de vno loco in alium, vt infra dicemus. Denique mobiles ſunt à bono in malum, & à gratia ad peccatum, vt infelix malorum Angelorum caſus ſatis oſtendit.

Obijcies ſecundò, ſi in Angelis non eſſet potentia intrinſeca ad non eſſe, ſubindeque intrinſecum corruptionis principium, ſequeretur quod Deus annihilando Angelum violentiam ei inferret, quia faceret contra naturalem eius inclinationem, qua connaturaliter exigit conſeruari in eſſe. Sed negatur ſequela, licet enim in Angelis non ſit potentia naturalis ad non eſſe, eſt tamen in eis potentia obedientialis, qua quælibet creatura ſubditur Deo, ad hoc vt in ea vel de ea faciat quidquid non implicat contradictionem: vnde ſi Deus annihilaret Angelum, nullam violentiam ei inferret; quia licet tunc faceret contra inclinationem particularem quam Angelus habet ad ſemper durandum & per-

nationem vniuerſalem, quam habet vt pars Vniuerſi ad obediendum Creatori: ſicut nec aquæ fit violentia, dum aſcendit ad replendum vacuum; quia licet hoc ſit contra particularem inclinationem illius, in hoc tamen ſeruit vniuerſali bono naturæ, & conſeruationi Vniuerſi, ad quam magis inclinatur, quam ad proprium & particulare commodum. Vnde egregiè Cyrillus lib. 8. theſauri cap. 2. *Quæ naturis præcipuè inſunt, ea reſpectu Creatoris nihil ſunt: quare ſicut ignis combuſtiuus eſt, ſed non Deo; ſic Angelus immortalis quidem eſt, ſed non Deo.* Quibus verbis non ſolùm reſponſionem noſtram confirmat, ſed etiam inſinuat Angelos eſſe ex natura ſua immortales & incorruptibiles. Vt enim bona ſit hæc comparatio, oportet quod quemadmodum naturæ ignis inſita eſt vis combuſtiua; ita & naturæ Angelicæ inſita ſit immortalitas; & ſicut Deus negando concurſum igni ad comburrendum, priuaret illum aliquo ſibi naturaliter debito; ita ſi denegaret Angelo conſeruationem, eum aliquo priuaret quod à natura habere debet, ſiue quod ei connaturalitatis titulo debitum eſt.

CAPVT III.

De numero & diſtinctione Angelorum.

MAximam ac prorſus ſtupendam eſſe Angelorum multitudinem, conſtat ex varijs ſcripturæ teſtimonijs, dicitur enim

Daniel 7. *Millia millium miniſtrabant ei, & decies centena millia aſſiſtebant*. Et Iob 29. *Nunquid eſt numerus militum eius?* Ideſt talis numerus eſt planè inenarrabilis. Vnde Gregorius 17. moral. cap. 9. *In cognitione humanæ rationis ſupernorum ſpirituum numerus non eſt, quia quanta ſit illa frequentia inuiſibilis exercitus neſcit. Supernorum ciuium numerus infinitus & definit*[us] *exprimitur, vt qui Deo eſt numerabilis, eſſe hominibus innumerabilis demonſtretur*. Non eſt tamen credibile aut veriſimile quod Liranus & alij docent eorum ſcilicet multitudinem, eſſe tantam, quod numerum indiuiduorum huius Vniuerſi excedat. Quis enim credet eos eſſe plures omnibus maris arenis & aeris atomis, & arborum folijs, & tritici ac millij granis, & maiorem Angelorum eſſe numerum, quam formicarum, muſcarum, culicum, pulicum, vermium & aliorum ſimilium animalium, quorum innumera propemodum eſt multitudo? Probabile tamen eſt Angelorum multitudinem, numerum ſpecierum materialium excedere: Tum quia cuilibet illarum datus eſt Angelus in cuſtodiam vt docet S. Thomas infra quæſt. 113. art. 2. Tum etiam, quia vt diſcurrit idem S. Doctor 2. contra Gent. cap. 92. *Ordo Vniuerſi exigere videtur, vt id quod eſt in rebus nobilius excedat quantitate vel numero ignobiliora. Ignobiliora enim videntur eſſe propter nobiliora: vnde oportet quod nobiliora, quaſi propter ſe exiſtentia, multiplicentur quantum poſſibile eſt.; & ideo videmus quod corpora incorruptibilia, ſcilicet cæleſtia, intantum excedunt corporalia, ſcilicet elementaria, vt hæc*

qua-

quaſi non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem cœleſtia corpora digniora ſunt elementaribus, vt incorruptibilia corruptibilibus; ita ſubſtantiæ intellectuales omnibus corporibus, vt immobile & immateriale mobili & materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales ſubſtantiæ ſeparatæ, omnium rerum materialium multitudinem. Vbi notat Ferrarienſis, hanc rationem D. Thomæ procedere de exceſſu multitudinis ſubſtantiarum intellectualium ſupra ſpecies, non verò ſupra indiuidua rerum materialium & corruptibilium, vt apertè declarat idem S. Doctor in eodem capite ratione 4. his verbis: *Non videntur igitur eſſe minoris multitudinis formæ quæ ſunt extra materiam, quas dicimus ſubſtantias ſeparatas, quam ſint ſpecies materialium rerum.* Et certè ſi percurramus omnium entium gradus, eò plures ſpecies inueniemus; quò gradus ad quem ſpectant nobilior eſt; ſiquidem plures ſunt ſpecies vegetabilium, puta florum, plantarum, arborum, quam purè inanimatorum; plures iterum ſpecies animalium, quæ ſunt in terra, aere, vel mari, quam vegetabilium: Ergo vt hæc gradatio ſubſiſtat, debet ſimiliter, & à fortiori, gradus intellectualis, omnium perfectiſſimus, plures continere ſpecies Angelorum, quam gradus eſſendi, viuendi, ſentiendi, contineat ſpecies inanimatorum, vegetabilium, & animalium.

Quantùm ad diſtinctionem Angelorum Scotus, Suarez, Vaſquez, & alij recentiores, exiſtimant inter Angelos creatos multos reperiri eiuſdem ſpeciei. Econtra verò D. Tho-

mas, eiuſque Diſcipuli; Ægidius Romanus, Granado, & alij, docent omnes Angelos ita differre ſpecie, vt repugnet eos ſolo numero intra eandem ſpeciem multiplicari; quæ ſententia videtur verior, & principijs Ariſtotelicæ doctrinæ conformior, vt infra patebit. Et quidem, quod omnes Angeli à Deo creati, ſpecie inter ſe differant, demonſtrat D. Thomas 2. contra Gent. cap 93. quinque rationibus, inter quas duæ ſunt præcipuæ. Prima eſt: *Ad hoc ſunt plura indiuidua in vna ſpecie in rebus corruptibilibus, vt natura ſpeciei quæ non poteſt perpetuo conſeruari in vno indiuiduo, conſeruaretur in pluribus; vnde etiam in corporibus incorruptibilibus non eſt niſi vnum indiuiduum in vna ſpecie: Subſtantiæ autem ſeparatæ natura potiſt conſeruari in vno indiuiduo, eo quòd ſunt incorruptibiles. Non igitur oportet eſſe plura indiuidua in illis ſubſtantijs eiuſdem ſpeciei.* Secunda ſic procedit: *Id quod eſt ſpeciei in vnoquoque dignius eſt eo quod eſt indiuiduationis principium, præter rationem ſpeciei exiſtens: multiplicatio igitur ſpecierum plus addit nobilitatis & perfectionis Vniuerſo, quàm multiplicatio indiuiduorum in vna ſpecie: perfectio autem Vniuerſi maximè conſiſtit in ſubſtantijs ſeparatis: magis igitur competit ad perfectionem Vniuerſi, quod ſint plures ſecundùm ſpeciem diuerſæ, quam quod ſint multæ ſecundùm numerum in eadem ſpecie.*

Quod verò repugnet dari plures Angelos eiuſdem ſpeciei, ſeu illos intra eandem ſpeciem multiplicari, ibidem probat hoc diſcurſu: *Quæcumque ſunt idem ſpecie, differentia*

autem numero, habent materiam; differentia enim quæ ex forma procedit, inducit diuerſitatem ſpeciei; quæ autem ex materia, inducit diuerſitatem ſecundùm numerum: ſubſtantiæ autem ſeparatæ non habent omnino materiam, neque quæ ſit pars earum, neque cui vniantur vt formæ. impoſſibile eſt igitur quod ſint plures vnius ſpeciei.

Verùm hoc principium, cui vt fundamento nititur diſcurſus D. Thomæ, & à quo omninò pendet huius celebris quæſtionis reſolutio, nimirum: *Quæcumque ſunt idem ſpecie, differentia autem numero, habent materiam*, negatur ab Aduerſarijs, exiſtimantibus non repugnare adiungi Angelis aliquod principium quod non ſit materia, per quod fiat diſtinctio & multiplicatio indiuidualis illorum. Verùm tale principium deſumptum eſt ex Ariſtotele 12. Metaphyſicæ cap. 8 textu 49. dicente: *Quæcumque numero ſunt multa, ea materiam habent*, ex quo probat primum motorem, vtpote ſpiritualem, & carentem materia, non poſſe eſſe niſi vnum, vnde qui hoc principium negant, præcipuum fundamentum deſtruunt, ex quo lumine naturali probari poteſt, non dari niſi vnum Deum, & politheiſmo fauent. Sed quidquid ſit de hoc, probatur tale principium hac ratione fundamentali: Materia, vel ordo ad illam, eſt id à quo tanquam à prima radice, diſtinctio numerica ſumitur; Ergo quæcumque numero ſunt multa, ea materiam habent, vel ad illam ordinem dicunt. Conſequentia patet Antecedens probatur. Inprimis enim diſtinctio numerica nequit à forma, vt à prima

radice procedere : Tum quia omnis diſtin-ctio proueniens à forma, formalis eſt, &c. conſequenter ſpecifica & eſſentialis. Tum etiam quia ab illo per ſe non oritur diſtinctio numerica, quod eſt indifferens ad hanc vel illam ſingularitatem : forma autem de ſe eſt indifferens ad hanc vel illam ſingularitatem, nec magis exigit vnam quam aliam. Tum denique, quia principium indiuiduationis & diſtinctionis numericæ, debet eſſe principium incommunicabilitatis, cùm indiuiduum ſit incommunicabile : forma autem non eſt principium incommunicabilitatis, cùm ſit principium gradus ſpecifici, qui eſt de ſe communicabilis multis indiuiduis. Secundò, principium indiuiduationis & diſtinctionis numericæ, non poteſt eſſe exiſtentia, vel ſubſiſtentia, tum quia hæ ſupponunt naturam indiuiduam conſtitutam, cùm ſint vltimus terminus naturæ; Tum etiam quia humanitas Chriſti vt indiuidua fuit præſuppoſita aſſumptioni, & tamen propria ſubſiſtentia orbata fuit, imò & propria exiſtentia, in ſententia illorum qui exiſtimant exiſtentiam diſtingui realiter ab eſſentia. Tertiò diſtinctio numerica, cùm ſit intrinſeca & ſubſtantialis, non poteſt ab aliquo extrinſeco & accidentali deſumi : Ergo ſolùm materia, vel ordo ad illam, eſt id à quo, tanquam à prima radice, diſtinctio numerica ſumitur.

Huic argumento dupliciter occurrunt Aduerſarij: In primis enim Scotus & eius Diſcipuli reſpondent principium diſtinctionis numericæ in Angelis eſſe hæcceitatem. Sed hæc reſponſio eſt mera difficultatis eluſio: nam

licet hæcceitas, ſeu differentia indiuidualis ſit in indiuiduo, tamen reſtat difficultas; quod ſit principium multiplicationis hæcceitatum, num materia, num forma, num ſubſiſtentia, vel exiſtentia, aut aliquod accidens? in aliquo enim debet vnitas & diſtinctio indiuidualis fundari; vnde ſi nullum ex his poſſit eſſe fundamentum diſtinctionis numericæ, ſequitur illam non niſi à materia, vt à prima radice poſſe deſumi.

Reſpondent ſecundò alij, quòd licet daretur principium diſtinctionis numericæ eſſe materiam, vel ordinem ad illam, ex eo tamen non probari efficaciter, Angelos non poſſe, de potentia Dei abſoluta, intra eandem ſpeciem multiplicari; quia non repugnat adiungi Angelis ab extrinſeco aliquod principium quod non ſit materia, per quòd fiat in illis diſtinctio & multiplicatio indiuidualis; poſſet enim Deus, de abſoluta potentia, addere aliquam proprietatem naturæ Gabrielis, dimanantem à forma, non abſolutè conſiderata, ſed prout actioni Dei ſupernaturali, cui omnis creatura ſecundùm potentiam obedientialem ſubiecta eſt, à qua diſtinctio numerica intra illam ſpeciem oriretur. Quam ſolutionem & doctrinam confirmant celebri teſtimonio D. Thomæ, deſumpto ex opuſculo 16. vbi reprehendit Auerroiſtas, & *ruditer argumentantes* appellat, eò quòd probarent non poſſe niſi vnicum eſſe in ſingulis hominibus intellectum, quia facultas illa caret materia. Additque quod *licet intellectus naturaliter eſſet vnus omnium, quia non haberet cauſam multiplicationis, poſſet tamen ſorti-*

i

rī multiplicitatem ex ſupernaturali cauſa, neq́ eſſet implicatio contradictionis. Ex quo teſtimonio, non ſolùm Suarez, & alij recentiores, ſed etiam aliqui ex noſtris Thomiſtis, vt Ferrarienſis, Capreolus, & Bannez, inferunt, ſententiam D. Thomæ fuiſſe quod poſſint dati plures Angeli ſolo numero diſtincti, de potentia Dei abſoluta, non autem de potentia ordinaria.

Verùm hæc reſponſio & doctrina, quæ eſt præcipuum fundamentum aduerſæ ſententiæ, multipliciter confutari poteſt. In primis enim illa pugnat contra ipſos Aduerſarios, qui non ſolùm docent, de potentia abſoluta poſſe Angelos multiplicari intra eandem ſpeciem, ſed etiam de facto multos reperiri Angelos eiuſdem ſpeciei. Secundò ex eo impugnari poteſt, cùm indiuiduatio ſit gradus intrinſecus & ſubſtantialis, poſtulat etiam principium intrinſecum & ſubſtantiale: Sed quidquid à Deo communicatur præternaturaliter Angelo, ab extrinſeco aduenit. & eſt accidentale & ſeparabile ab illo: Ergo non poteſt ſubſtantia Angeli diſtingui aut multiplicari numericè, per aliquid illi præternaturaliter à Deo communicatum. Tertiò, proprium eſt cauſæ intrinſecæ cauſare per propriam entitatem, & non per aliquid ſuperadditum: vnde communiter dicitur, quod in cauſis intrinſecis non datur diſtinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ: ſed principium indiuiduationis & diſtinctionis numericæ, habet rationem cauſæ intrinſecæ, non verò extrinſecæ, vt euidens eſt: Ergo ſolùm per propriam entitatem, & non per aliquid illi

adiun-

adiunctum, diſtinctionem indiuidualem cauſare poteſt.

Quantùm ad mentem D. Thomæ, manifeſtum eſt, ipſum ſtare pro noſtra ſententia, ac docere, nec de potentia Dei abſoluta, poſſe Angelos multiplicari intra eandem ſpeciem, nam infra quæſt. 75. art. 7. ait: *Non poteſt intelligi quod aliqua forma ſeparata ſit niſi vna vnius ſpeciei*: quod autem intelligi nequit, repugnat, & non poteſt de potentia Dei abſoluta fieri. Id etiam patet ex quæſt. vnica de ſpirit. creaturis art. 8. vbi ait: *Si Angelus eſt forma ſimplex, abſtracta à materia, impoſſibile eſt etiam fingere, quod ſint plures Angeli vnius ſpeciei.* Sed quod eſt impoſſibile, etiam ſecundum fictionem noſtram, repugnat de abſoluta Dei potentia: Igitur manifeſtum eſt ſententiam D. Thomæ eſſe, nec de potentia abſoluta, poſſe Angelos multiplicari intra eandem ſpeciem. Vnde in opuſculo citato reprehendit ſolum formam arguendi Auerroiſtarum, malè & ruditer inferentium, quod ſi ex natura ſua non poſſit multiplicari intellectus, id etiam repugnet de potentia abſoluta. Hanc eſſe eius mentem patet ex eo quod addit ſe id dicere, *ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur; ſic enim poſſemus concludere, quod Deus non poteſt facere quod mortui reſurgant, quia id ex natura ſua non habent.* Addo quod S. Thomas non loquitur ibi de Angelis, ſed intellectibus humanis, inter quos & Angelos magnum verſatur diſcrimen; licet enim intellectus humanus ſit immaterialis quantùm ad ſubſtantiam, dicit tamen ordinem ad materiam, ſicut anima ra-

tionalis ; à qua emanat tanquam proprietas ; dicit habitudinem ad corpus : Angelus verò, cùm nō ſit forma corporis, ſed per ſe ſubſiſtés & completa, non ſolùm caret materia, ſed etiam nullum dicit ordinem ad illam. Vnde licet animæ rationales, & intellectus humani, poſſint intra eandem ſpeciem multiplicari, non tamen ſubſtantiæ Angelicæ.

Ex hoc ſolutæ manent plures inſtantiæ, quibus Aduerſarij infirmare conantur præcipuum noſtræ ſententiæ fundamentum, & probare diuiſionem numericam non ſumi à materia, tanquam à prima radice : nam duæ animæ rationales (inquiunt) diſtinguuntur numero, & tamen non conſtant materia. Item duo lumina gloriæ, duæ viſiones beatificæ, duo actus intellectus aut voluntatis Angelicæ, circa idem obiectum ſimili modo tendentes: duo habitus ſupernaturales fidei, ſpei, aut charitatis, numericè differunt, & tamen carent materia. Demùm accidentia Euchariſtica à ſubiecto ſeparata, ſolo numero diſtinguuntur à pluribus alijs. Sed facilè reſpondetur, quod licet hæc non conſtāt materia, eam tamen connotant & reſpiciunt : nam animæ rationales dicunt ordinem ad diuerſa corpora quæ informant, accidentia verò ſpiritualia ad ſubiectum cui inhærēt, quod licet immateriale ſit, gerit tamen vices materiæ, quatenus illa recipit & ſuſtentat. Acciden tia autem Euchariſtica, etſi à ſubiecto ſepara ta, dicunt habitudinem ad aliquod ſpeciale ſubiectum à quo diuinitùs ſeparata ſunt.

Dices, ſi indiuiduatio ſumatur à materia, vel ab ordine ad illam, tanquam à prima ra-

dice, ſequitur non dari indiuiduationem in natura angelica, & Angelos habere vnitatem tantùm ſpecificam ſine numerica, eo modo quo Plato ponebat rerum ideas ſeparatas, quod videtur ridiculum & abſurdum.

Sed negatur ſequela, quando enim dicimus indiuiduationem ſumi à materia, vel ab ordine ad illam, loquimur de indiuiduatione, cum multiplicatione naturæ; illa enim exigit materiam, vel ordinem ad illam, quia requirit principium fundans diuiſionem ſubſtantiæ entitatiuam, ſeu materiale, ſine diuiſione formali ſpeciei; non verò de indiuiduatione ſine multiplicatione naturæ, hæc enim nec requirit materiam, nec ordinem ad illam; vt conſtat in Deo, qui habet indiuiduationem & ſingularitatem, abſque vlla materia, vel ordine ad illam, & ſine aliqua capacitate multiplicationis. Idem cum proportione dicendum eſt de natura angelica, in ea enim datur indiuiduatio, ſed vnica & immultiplicata, ac immultiplicabilis; & hæc ſumitur à forma, quatenus irreceptibilis eſt, & incommunicabilis alicui naturæ, quod habet ex eo quod eſt forma completa & ſubſiſtens. Aliæ obiectiones in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ videri poterunt.

Ex dictis conſtat, quam imprudenter & inconſideratè ſententia D. Thomæ ab aliquibus cenſurata fuerit, eodem ſiquidem fundamento nititur, quo vnitatem Dei Philoſophus ſtabiliuit. Vnde talis cenſura à Stephano Epiſcopo Pariſienſi, qui erat caput vniuerſitatis, reuocata eſt, & liber illam continens, proſcriptus eſt, & librorum prohibitorum catalogo inſcriptus.

CAPVT IV.

De aſſumptione corporum ab Angelis.

CErtum eſt Angelos poſſe aſſumere corpora, & per ea ſe viſibiles hominibus exhibere; id enim apertè colligitur ex varijs ſcripturæ locis, in quibus legitur, Angelos Abrahæ, Loth, Tobiæ, & alijs apparuiſſe. Nec veriſimile eſt, eas omnes apparitiones ſecundùm imaginationem contigiſſe, cùm ſcriptura ſic introducat eos apparentes, vt communiter ab omnibus viderentur; quæ autem ſola imaginatione & ſenſuum deluſione fiunt, non ab omnibus communiter videntur, vt obſeruat Sanctus Thomas hic quæſt. 51. art. 2. Et ſaltem hoc dici non poteſt de Chriſto, cui Matth. 4. apparuiſſe dicitur Diabolus, eumque in pinnaculum templi, ac in excelſiſſimum montem aſſumpſiſſe. Non enim decuit Chriſtum à Diabolo deludi, vt quod ſola imaginatione gereretur, Chriſtus realiter fieri putaret.

Vt autem Angelus dicatur aſſumere corpus, requiritur vt illud ſibi aliquo modo vniat, non ſicut forma vnitur materiæ, cùm ſit natura completa & totalis; neque vnione hypoſtatica, cùm nulla perſonalitas, præter infinitam, poſſit terminare alienam naturam, vt ſuppono ex tractatu de Incarnatione, ſed vt motor mobili. Hoc tamen non ſufficit ad aſſumptionem, quia hanc præſentiam ha-

bent Angeli ad cœlos quos mouent, & ad energumenos quos torquent, quos tamen non dicuntur aſſumere; ſed requiritur inſuper quod Angelus corpus aſſumptum ita formet & moueat, vt per ipſum nobis repræſentet proprietates intelligibiles, vel ſuas, vel ſuperiorum Angelorum, vel ipſius Dei, quando eius perſonam gerit, vt legatus illius.

Materia verò ex qua Angeli ordinariè formant corpora quæ aſſumunt, eſt aer vel vapor addenſatus & craſſus, vi motricis virtutis redactus in figuram corporis humani, vel alterius animantis, in cuius corpore Angelus apparere vult. Cuius ſignum dat S. Thomas in 1. diſt. 8. quæſt. 1. art. 3. ex eo quod multi voluerunt gladio ſecare huiuſmodi corpora, & non potuerunt; quia aer cùm ſit fluxilis, ſciſſus ſtatim continuatur. Sed apparet difficile, qua ratione poſſit corpus ex aere efformatum, ad inſtar humani corporis contrectari & tangi; cùm aer nec humanæ carnis mollitiem, nec oſſis duritiem tactui exprimere queat. Verùm ad hoc reſpondetur, Angelos in corporibus aſſumptis poſſe huiuſmodi qualitates tactui apparenter exprimere, vel reſiſtendo, & vi ſua motiua attemperando motum corporis tangentis, ne plus minuſue penetret de corpore aſſumpto, quam ſat fuerit ad mollitiem vel duritiem humani corporis exprimendam; vel tantum miſcendo & combinando de reliquis elementis in corpore aſſumpto, quantum ſat fuerit ad exprimendas qualitates, quæ humani corporis temperamentum poſſint apparenter referre. Veruntamen exiſtimo cum Caietano 1.2. quæſt. 95.

art.

art. 3. eos non tam perfectè imitari poſſe temperamentum corporis humani, quin tactu ipſo diſcerni poſſit corpus fictitium à vero, ſi ſumma cura & diligentia, ac aduertentia intellectus adhibeatur, iuxta illud Chriſti ad Diſcipulos Lucæ vltimo: *Palpate & videte, quia ſpiritus carnem & oſſa non habet.*

Si autem quæras, qua virtute Angelus poſſit ex aere efformare corpora, eaque aſſumere? Reſpondeo id poſſe virtute naturali: tum quia, ad aerem condenſandum, illumque in figuram hominis vel alicuius animalis redigendum, opus eſt ſolius virtutis motricis. Tum etiam quia Dæmones corpora aſſumunt ad malum finem, vt ex hiſtorijs conſtat: nequit autem Deus extraordinario concurſu ad opus malum concurrere, quia nequit eſſe cauſa particularis & principalis operis mali. Vnde quando S. Thomas hic art. 2. ad 3. ait quod *Angeli aſſumunt corpora ex aere condenſando ipſum, virtute diuina*, vel per virtutem diuinam intelligenda eſt illa quam Angeli à Deo acceperunt ſimul cum natura. Vel hoc interpretari & intelligi debet de apparitionibus ſupernaturalibus Angelorum quales fuerunt factæ Abrahæ, Tobiæ, Danieli, & Beatæ Virgini; in his enim virtute diuina & ſupernaturali formata fuiſſe corpora aſſumpta ab Angelis beatis, valde probabile eſt.

Si rurſus inquiras, an Angeli in corporibus aſſumptis vitæ ſenſitiuæ opera exercere valeant, puta loqui, manducare, videre, audire? Reſpondeo negatiuè cum Sancto Thoma hic art. 3. quia illi in huiuſmodi corporibus non viuunt vita ſenſitiua, nec potentias ſenſitiuas ha-

habent, vnde ſimilitudinariè tantùm has operationes exercent in aſſumpto corpore, vt non obſcurè ſignificauit Raphael Angelus Tobiæ 6. cùm dixit: *Videbar quidem vobiſcum manducare & bibere &c.* Vnde multò minus poteſt Angelus in corpore aſſumpto generare, quia generatio requirit deciſionem propriæ ſubſtantiæ viuentis, medio ſemine in matrice fœminæ recepto. Poſſunt tamen Angeli eſſe generationis miniſtri, & generare miniſterialiter. Vt enim notat D. Thomas hic art. 3. ad 6. poteſt Dæmon in corpore aſſumpto fieri ſuccubus ad virum, & ab eo ſemen recipere, & poſtea faciendo ſe incubum ad mulierem ſemen ſuſceptum vtero eius infundere; ſicque poteſt ex tali ſemine, Dæmonis miniſterio in vterum fœminæ infuſo, generari fœtus, qui tamen Dæmonis filium dici non debet, ſed illius hominis, à quo eſt ſemen acceptum, vt ibidem ait Sanctus Thomas. Aduerte tamen, quod licèt Dæmon incubus poſſit prædicto modo humanam prolem generare, non poteſt tamen Dæmon ſuccubus, per ſemen humanum aliunde translatum, prolem in ſeipſo concipere; quia organizatio humani corporis, & cuiuſcumque perfecti animalis, requirit determinata inſtrumenta vitæ, à quibus formetur, & perficiatur: quæ inſtrumenta nequeunt virtute Dæmonis ſuppleri, cùm nequat ab illo ſuppleri calor ille vitalis, quo virile ſemen intra fœminæ matricem receptum, fouetur, prolificat, & in humani corporis figuram efformatur; nam ille neceſſario pendet ab organis & ſpiritibus vitalibus, qui extra corpus animatum

con-

conſeruari nequeunt. De quo vide Delrium lib 2. diſquiſitionum magicarum quæſt. 15.

CAPVT V.

De loco Angelorum.

CONſiderata ſubſtantia Angelorum ſecundum ſe, & in ordine ad corpora quæ aſſumunt, ſupereſt vt eam contemplemur in ordine ad locum, & rationem formalem per quam in loco conſtituuntur declaremus.

§. I.

Angeli ſunt in loco per operationem.

Probatur primò ratione quam inſinuat S. Thomas 3. contra Gent. cap. 69. vbi ſic diſcurrit: *Omne quod eſt in loco, vel in re quacunque, aliquo modo contingit ipſam: res enim corporea eſt in aliquo ſicut in loco ſecundùm contactum quantitatis dimenſiuæ, res autem incorporea in aliquo eſſe dicitur ſecundùm contactum virtutis, cùm careat dimenſiua quantitate. Sic igitur ſe habet res incorporea ad hoc vt ſit in loco per virtutem ſuam: ſicut ſe habet res corporea ad hoc vt ſit in loco per quantitatem dimenſiuam.* Vnde ſic arguo: Ideſt Angelo ratio formalis eſſendi in loco, per quod ipſum contingit, vt conſtat de locato corporeo: At per ſolam operationem tranſeuntem, Angelus locum contingit: Ergo ſola ope-

operatio tranſiens eſt Angelo ratio formalis eſſendi in loco. Maior patet, Minor probatur. Duplex eſt contactus, vnus proprius, qui exercetur media quantitate; alter improprius & metaphoricus, qui fit media actione tranſeunte: Atqui nequit Angelus primo modo locum contingere, cùm ſit expers quantitatis: Ergo contingere ſolùm illum poteſt ſecundo modo, media actione tranſeunte.

Probatur ſecundò: Angelus non eſt in loco per ſuam ſubſtantiam, tanquam per rationem formalem, vt exiſtimant Scotus, Molina, Valentia, & alij: neque per modum vbicationis, vt docet Suarez: neque per aliquam vnionem eius ad corpus, vt contendit Vaſquez: Ergo ſolùm per actionem tranſeuntem. Conſequentia patet à ſufficienti enumeratione, nihil enim aliud præter illa poteſt aſſignari vel rationabiliter excogitari, quod ſit Angelo ratio formalis exiſtendi in loco: Antecedens verò ſic oſtenditur. Si Angelus eſſet in loco per aliquod ex tribus aſſignatis, non poſſet eſſe modò in maiori modò in minori ſpatio, ſed eſſet neceſſitatus & coarctatus ad exiſtendum ſemper in loco ſuæ virtuti adæquato: At hoc dici nequit vt conſtabit ex infra dicendis: Ergo nec illud. Sequela maioris probatur. Subſtantia Angeli eſt inuariabilis, ſemperque habet eandem perfectionem ſubſtantialem; vbi autem ſeu modus præſentiæ, vel vnionis ad corpus, non poteſt modò eſſe maior, modò minor, niſi detur aliqua cauſa fundans talem mutationem & diuerſitatem, quæ nulla poteſt ab Aduerſarijs aſſignari. Non enim dici poteſt cum Suarez, quod talis cauſa ſit volun-

tas

tas Angeli, quia voluntas eſt ſolùm cauſa vel conditio applicatiua Angeli ad locum, non verò cauſa formalis per quam exiſtit in loco: effectus autem formalis non variatur ex ſola variatione conditionis applicantis, ratione formali manente inuariata; vt patet in nobis, qui licet libera voluntate nos moueamus & applicemus ad locum, non poſſumus tamen in minori aut maiori loco pro noſtra voluntate nos collocare, niſi in quantitate dimenſiua, quæ eſt cauſa formalis per quam in loco conſtituimur, fiat per compreſſionem vel dilatationem aliqua mutatio. Neceſſariò ergo recurrendum eſt ad operationem Angeli tranſeuntem, quæ cùm poſſit pro libito eius ad maius vel minus ſpatium extendi, ille poteſt modò in maiori modò in minori loco exiſtere. Vnde S. Thomas in 1. diſt. 37. q. 3. art. 2. *Locus Angeli poteſt eſſe diuiſibilis vel indiuiſibilis, aut magnus, vel paruus, ſecundùm quod operatio eius immediatè ad magnum vel paruum terminatur.* Addo quod admodum decet naturam ſpiritualem & independentem à corpore, eſſe etiam independentem à loco, nec illi eſſe præſentem, niſi quatenus facit illum pendere à ſe, vnde S. Thomas hic art. 1. ait quod *Angelus dicitur eſſe in loco corporeo, non vt contentum, ſed vt continens aliquo modo.* Non poteſt autem ipſum continere formaliter, vel materialiter, vt conſtat, ſed effectiuè ſolùm, agendo ſcilicet in illum per operationem tranſeuntem. Ergo talis operatio eſt ratio formalis, per quam Angelus in loco conſtituitur. Aliam rationem ſubijciemus in fine Paragraphi ſequentis.

§. II.

§. II.

Soluuntur obiectiones.

Obijcies primò: Diuus Thomas hìc quæſt. 52. art. 1. ſic ait: *Per applicationem virtutis Angelicæ ad aliquem locum, dicitur Angelus eſſe in loco corporeo*. Idem docet in 1. diſt. 37. quæſt. 3. art. 1. & alibi ſæpe: Ergo cenſet Angelum non eſſe in loco formaliter per ipſam operationem tranſeuntem, ſed per applicationem virtutis in actu primo.

Reſpondent aliqui cum Caietano, Angelum eſſe incompletè in loco per applicationem virtutis, & completè per operationem tranſeuntem; eiuſque præſentiam inchoari per virtutis applicationem compleri autem per exercitam operationem in loco. Et per hoc facilè explicant D. Thomam, qui interdum docet Angelos eſſe in loco per applicationem virtutis, interdum per operationem tranſeuntem; loca enim primi generis explicant de præſentia incompleta, alia verò de præſentia completa.

Reſpondeo ſecundò cum Salmaticenſibus D. Thomam per applicationem virtutis ad locum, nihil aliud intelligere, quam ipſam actualem operationem, vt conſtat ex loco citato ex ſententijs, vbi ſic ait: *Tertia opinio ponit Angelum eſſe in loco; inquantum alicui loco per operationem applicatur. Et ideo hanc opinionem ſequendo, quæ rationabilior videtur, dico quod Angelus & quælibet ſubſtantia incorporea non poteſt eſſe in corpore vel in loco, niſi*

niſi per operationem, quæ effectum aliquem in eo cauſat. Vbi verba illa *per operationem applicatur*, manifeſtè declarant S. Doctorem in ſubiecta materia non diſtinguere applicationem virtutis Angelicæ ab eius operatione. Hæc ſolutio magis infra patebit.; oſtendemus enim actionem Angeli tranſeuntem, tria munia inadæquata habere, nimirum rationem applicationis ad locum, rationem operationis in loco, ſeu productionis effectus; & rationem vbicationis ſeu præſentiæ in loco.

Obijcies ſecundò: Prius eſt Angelum eſſe in loco, quam in eo operari: Ergo non conſtituitur in loco per operationem. Conſequentia patet, Antecedens probatur primò, quia prius eſt Angelum eſſe quam operari: Ergo ſimiliter prius eſt eſſe in loco, quam operari in loco. Secundò, quia approximatio ſeu applicatio agentis ad paſſum, eſt conditio neceſſariò prærequiſita ad operandum circa illud, vt docent Philoſophi 7. phyſic.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem, conceſſo Antecedente, nego conſequentiam. Nam vt ait S. Thomas quodlibet 1. art 4. ad 1. *Nihil prohibet aliquid eſſe prius ſimpliciter, quod non eſt prius quantùm ad hoc, ſicut ſubiectum eſt ſimpliciter prius ſuperficie, ſed non quantùm ad hoc quod eſt colorari; & ſimiliter prius ſimpliciter eſt corpus, quam tactus; tamen ipſum eſt in loco per tactum dimenſiuæ quantitatis, & ſimiliter Angeli per contactum virtutis.* Hanc doctrinam egregiè illuſtrat & explicat Caietanus hîc quæſt. 52. art. 1. vbi ait, quod ſicut in corpore locato tria ſunt, nimirum ſubſtantia

tia quæ locatur, quantitas quæ eſt ratio locandi, & vbi ſeu relatio præſentiæ, quæ ſequitur ad illam tanquam ad proprium fundamentum; ita & in ſubſtantijs ſpiritualibus hæc tria reperiuntur, nempe Angeli ſubſtantia, quæ eſt præſens & indiſtans à loco; operatio virtualiter tranſiens, quæ eſt contactus virtutis, per quem fit præſens; & relatio vel denominatio præſentiæ, quæ in eo fundatur. Et hæc tria diuerſimodè conſiderari poſſunt, & iuxta diuerſas conſiderationes habere rationem prioris & poſterioris. Si enim conſiderenrur in ordine eſſendi, ſubſtantia tenet primum locum, ſecundum quantitas dimenſiua in rebus corporeis, & contactus virtutis in ſubſtantijs virtualibus, & tertium relatio ſeu denominatio præſentiæ. Secùs eſt in ordine locando, nam in tali ordine primum eſt quantitas dimenſiua in rebus corporeis, & contactus virtutis in ſpiritualibus; ſecundum ipſa ſubſtantia rei corporeæ, vel ſpiritualis; tertium relatio vel denominatio præſentiæ, quæ in tali contactu quantitatiuo vel effectiuo fundatur.

Ad ſecundam probationem Antecedentis, dicendum eſt, quod licet in agētibus corporeis approximatio agentis ad paſſum ſit conditio prærequiſita ad operationem; non tamen in ſpiritualibus; quia corporea agunt per virtutem ſubiectatam in quantitate, atque adeò ab illa dependentem, & à loco cui commenſurantur, ſecùs verò ſpiritualia; vnde in iſtis approximatio eſt conditio duntaxat concomitans operationem, quæ per illam fit: ſicut anima noſtra informando corpus, illi appro-

ximatur & vnitur. Vel ſicut licet ad recipiendam animam requiratur corpus organicum, non tamen prærequiritur, ſed ipſo animæ ingreſſu fit organicum.

Obijcies tertio: Non eſt aſſignabile quid Angeli in cœlo empyreo producant, & Dæmones in inferno: Ergo non ſunt in loco per operationem. Confirmatur: ſi operatio eſſet ratio formalis per quam Angeli in loco conſtituerentur, ſequeretur Angelum nullibi eſſe, quando nullibi operatur, quod videtur abſurdum; cùm enim ſit pars Vniuerſi, ſemper intra mundum remanere debet, etiamſi nullatenus ad extra operetur.

Ad obiectionem reſpondeo Angelos beatos in cœlo empyreo lumen vel ornatum quemdam producere, aut aliam qualitatem vel effectum nobis occultum, ſicut & ipſa Angeli & cœli empyrei natura. Vnde Sanctus Thomas in 1. diſt. 37. quæſt. 3. art. 1. ait quod *Angelus eſt in loco, inquantum operatur circa aliquod corpus locatum, vel motum, vel lumen, vel aliud huiuſmodi*. Dæmones verò ſunt in inferno per alligationem & detentionem violentam, quam exponemus infra, cùm agemus de illorum pœna; licet enim in Angelis ratio exiſtendi in loco connaturali ſit operatio, ratio tamen exiſtendi in loco violento eſt paſſio, ſeu paſſiua alligatio, qua ſpiritus illi ita detinentur & alligantur, vt non permittantur alibi operari. Vnde Tobiæ 8. dicitur quod Aſmodeus Dæmon ab Angelo Raphaele religatus eſt in deſerto ſuperiori Ægypti, ne ſcilicet vlli rei nocere poſſet actione ſua & operatione tranſeunte, qua illi ſpiritus in ſe ma-

maligni, ſunt in alia malefici, quantùm poſſunt.

Ad confirmationem reſpondet D. Thomas loco proximè citato in reſp. ad 4. his verbis: *Ad quartum dicendum quod hoc non reputo inconueniens quod Angelus ſine loco poſſit eſſe, & non in loco, quando nullam operationem circa locum habet; nec eſt inconueniens, vt tunc nullibi vel in nullo loco eſſe dicatur ſicut etiam non eſt inconueniens quod nullo colore coloratus dicatur; ſed hoc tamen non eſt imaginabile, quia imaginatio continuum nō tranſcendit.* Idem docet quodlibet 6. art. 3. & quæſt. 3. de potentia art. 19. ad 1. vbi ſic ait: *Nihil prohibet Angelos non eſſe in loco, ſi voluerint.* Certè ſi Angeli creati fuiſſent ante Mundum, vt exiſtimant plures ex Patribus Græcis, tunc nullibi fuiſſent niſi in Deo, nec Deus niſi in ſeipſo. Ex quo efficax argumentum in fauorem noſtræ ſententiæ deſumi poteſt: Ratio etiam tribuens Angelo eſſe in loco connaturali, debet eſſe ita eleuata & eminens, vt ratione illius poſſit Angelus quando voluerit ſe ab omni loco abſoluere: Sed hoc ſolùm poteſt conuenire operationi Angeli, non verò eius ſubſtantiæ; ſubſtantia enim Angeli eſt aliquid omnino neceſſarium, nec poteſt ea ſpoliari quando voluerit; è contra verò operatio tranſiens liberè ei conuenit, & poteſt cùm voluerit eam ſuſpendere, vel ab ea omnino ceſſare: Ergo ratio tribuens Angelo eſſe in loco connaturali, non eſt ſubſtantia Angeli, ſed ſolùm eius operatio virtualiter tranſiens.

Ad pleniorem huius celebris difficultatis

intelligentiam, & aliorum argumentorum ſolutionem, aduertendum eſt, quod quando dicimus Angelos exiſtere in loco per operationem tranſeuntem, id intelligimus de operatione tranſeunte, quæ exit ab Angelo immediatè immediatione ſuppoſiti, non verò de ea quæ procedit ab illo immediatè ſolùm immediatione virtutis, ideſt per virtutem à ſe diffuſam & deriuatam. Vnde licet Angelus in tota prima ſphæra motum localem efficiat, non tamen toti ſphæræ ſubſtantialiter præſens eſt, ſed ſolùm parti orientali, cui primò applicat ſuam virtutem, & in quam agit immediatè, non ſolùm immediatione virtutis, ſed etiam immediatione ſuppoſiti, vt docet D. Thomas hic art. 2.

§. III.

Conſectaria præcedentis doctrinæ.

Omnia quæ de loco Angelorum docentur à Theologis, præſertim à Diſcipulis D. Thomæ, ſequuntur ex illo principio, quod Sanctus Doctor ſæpè repetit & inculcat, nempè Angelum eſſe in loco per applicationem ſuæ virtutis, ſeu per operationem virtualiter tranſeuntem. Ex hoc enim ſequitur primò, Angelos non eſſe propriè in loco, ſed tantùm metaphoricè; tum quia Angelus dicitur eſſe in loco, quatenus illum tangit: contactus autem qui fit per operationem, non eſt verus, & proprius, ſed duntaxat metaphoricus. Tum etiam, quia ad hoc vt aliquid ſit in loco propriè, requiritur quod ab illo circumſcribatur

&

& menſuretur: vnde vbi prædicamentale definitur à Gilberto, *circumſcriptio corporis à circumſcriptione loci proueniens*: Angelus autem non circumſcribitur, nec menſuratur à loco, ſed potiùs illud effectiuè continet, & menſurat. Vnde vbi Angelicum non eſt prædicamentale, ſed metaphoricum; eſt enim ipſamet operatio Angeli, vt habet aliquam analogiam & ſimilitudinem cum vbi corporeo, conſiſtentem in eo quod ſicut vbi corporeum & prædicamentale, ponit corpus realiter præſens & vnicum loco, ac limitat ipſum, ad hoc vt ſit ita præſens vni loco, vt non ſit in alio: ita ſimiliter operatio Angeli in locum, ponit ſubſtantiam Angeli præſentem & vnitam tali loco, illamque limitat, vt ita ſit præſens loco adæquato, vt non ſit alibi. Ex quo intelliges, operationem Angelicam, propter ſuam eminentiam, habere tria officia ſeu munia inadæquata: primò enim ſibi coniungit & ſubijcit ſubiectum, ſecundò in ſubiecto effectum aliquem producit, tertiò Angelum præſentem & vbicatum reddit; vnde habet rationem applicationis ad locum, rationem operationis in loco, ſeu productionis effectus in illo, & rationem vbicationis, ſeu præſentiæ in loco. Quæ tria munia, licet ab eadem operationis Angelicæ entitate præſtentur, vnum tamen aliud natura præcedit: primò enim illi conuenit ratio applicationis, ſecundò ratio operationis ſeu effectionis, tertiò ratio præſentiæ ſeu vbicationis: ſicut in Tractatu de Trinitate diximus, relationes diuinas eminenti quodam modo habere rationem ſubſiſtentiæ, ſeu formæ hypoſtaticæ, ratio-

tionem originis tam actiuæ quam paſſiuæ, & rationem relationis ſeu puri reſpectus ad terminum; ita vt priùs ſecundum rationem primum munus illis conueniat, deinde ſecundum, poſtea tertium.

Sequitur ſecundò, quod cùm Angelus non ſit in loco niſi per accidens, inquantum ſcilicet corpus aſſumptum, vel corpus cui per operationem applicatur, in loco eſt, non habet ſitum, diſtantiam, & propinquitatem localem, niſi per accidens, & ratione loci corporei, in quo per operationem virtualiter tranſeuntem exiſtit. Vnde ſi Deus mundum corporeum deſtrueret, vel ſi Angeli ante mundi corporei machinam conditi fuiſſent, vt volunt plures ex Patribus Græcis, non eſſent inter ſe propinqui vel diſtantes poſitiuè, ſed negatiuè tantùm, propinquitate ſaltem vel diſtantia phyſica; licet inter ſe habere poſſent, vel potuiſſent, propinquitatem quandam moralem & metaphoricam; quia tunc poſſet vel potuiſſet vnus Angelus agere in alium actione morali, eum illuminando, vel illi imperando.

Sequitur tertiò, Angelos non eſſe actu in ſpatijs imaginarijs, aut ſupra cœlos, cùm ibi nullum ſit corpus quod moueant localiter, vel circa quod actionem aliquam tranſeuntem exerceant; ſed nec etiam dici poſſe eos ibi eſſe per potentiam; cùm enim illi non agant per virtutem creatiuam, ſed eductiuam, nullum poſſunt producere corpus in ſpatijs imaginarijs, circa quod poſſint operari. Si tamen Deus ſupra cœlos aliquod corpus crearet, tunc poſſet Angelus per motum localem illuc

ſe transferre, ibique tanquam in loco exiſtere; quia tunc poſſet corpus illud mouere localiter, aut aliam actionem tranſeuntem circa illud habere.

Sequitur quartò, Angelos non eſſe vbique, vt exiſtimat Durandus: cùm enim eorum virtus operatiua ſit finita & limitata, ſicut & eorum natura, certam & limitatam habent ſuæ actiuitatis ſphæram, nec poſſunt eodem momento potentiam operatiuam omnibus locis applicare. Vnde Damaſcenus lib. 2. fidei: *Dum ſunt in cælo, in terra non ſunt; & in terram à Deo miſſi, non remanent in cælo.* Quare cùm Tertullianus in Apologia cap.32. ait quod illi *momemento vbique ſunt, totus orbis illis locus eſt:* ſolùm intendit ſummam illorum velocitatem & agibilitatem declarare tam promptè enim & celeriter mouentur, vt videantur vbique eſſe, vt patebit ex infra dicendis.

Sequitur quintò quod etſi Angelus inextenſus ſit & indiuiſibilis, poteſt tamen eſſe in loco extenſo & diuiſibili, quia illi poteſt applicare ſuam virtutem; vnde potentia eius operatiua, eiuſque operatio, etſi ſint in ſe formaliter indiuiſibiles ſunt tamen virtualiter extenſæ & diuiſibiles, eò quod inferant & cauſent immediatè paſſionem & effectum diuiſibilem & extenſum in ſubiecto circa quod operantur.

Sequitur ſextò, Angelum non neceſſitari aut coarctari ad exiſtendum in toto loco ſeu ſpatio ſuæ virtuti operatiuæ adæquato, ſed poſſe in minorì ſe collocare. Licet enim à quantitate perfectionis ſubſtantialis Angeli

oriatur tanquam à prima radice, quod poſſit eſſe in tanto loco; ratio tamen proxima per quam in loco conſtituitur formaliter, eſt virtus operatiua, vt liberè applicata, & virtualiter extenſa in ordine ad locum, per operationem tranſeuntem; vnde ſicut ſine mutatione perfectionis ſubſtantialis, aut virtutis operatiuæ, poteſt Angelus operari circa magnam aut paruam quantitatem intra ſphæram ſuæ actiuitatis, ita poteſt nunc in loco ſibi adæquato, nunc in minori ſe conſtituere, eo proportionali modo, quo ſi aliquod corpus haberet in ſua diſpoſitione extenſionem quantitatis in ordine ad locum, poſſet eam nunc ad maiorem, nunc ad minorem locum applicare, intra tamen latitudinem ſui loci adæquati; nam operatio libera Angeli ſe habet proportionaliter ad virtutem operatiuam, ſicut extenſio in ordine ad locum ad quantitatem dimenſiuam.

Sequitur ſeptimò, Angelum poſſe in ſolo puncto ſe collocare, eſto enim quod Angelus non poſſit ſolum punctum mouere, poteſt tamen ſoli puncto impetum & impulſum imprimere, quo corpus in quo eſt moueatur, ſicque ſoli puncto ſuam virtutem applicare. Licet enim punctum non poſſit eſſe ſubiectum adæquatum motus localis, benè tamen ſubiectum impetus & impulſus; vt patet ſi planum perfectũ oponeremus perfecto ſphærico deorſum cadenti, & illud iterum ſurſum repelleremus, ſicut enim planum non tangeret ſphæricum, niſi in puncto, vt docent Philoſophi, ita non inciperet illi imprimere vim impulſiuam, niſi per punctum. Si ergo actio corpo-

ris in corpus poteſt immediatè à puncto incipere, non eſt cur non poſſit etiam à puncto incipere operatio Angeli, ſubindeque Angelus in puncto ſe collocare. Vnde S. Thomas hic art. 2 *Angelus eſt indiuiſibile extra genus quantitatis & ſitus exiſtens, vnde non eſt neceſſe quod determinetur ei vnus locus indiuiſibilis ſecundum ſitum, ſed vel diuiſibilis: vel indiuiſibilis.* Nec valet ſi dicas, quod ſi Angelus poſſet in ſolo puncto ſe collocare, poſſet etiam in alio Angelo tanquam in loco exiſtere, quia vtrique competit indiuiſibilitas. Ratio enim diſparitatis inter punctum & Angelum manifeſta eſt, punctum enim cùm ſit indiuiſibile habens ſitum, & intra genus quantitatis exiſtens, poteſt ab Angelo contactu virtutis tangi, eiuſque impetum, & impulſum immediatè recipere, vt iam declaratum eſt; ſecùs verò Angelus, cùm ſit omnino ſpiritualis & incorporeus, & cùm ſit (vt loquitur Sanctus Doctor loco citato) *indiuiſibile extra genus quantitatis & ſitus exiſtens*: vnde cùm Angelus ſit in loco per applicationem & contactum ſuæ virtutis, vnus Angelus in puncto, non verò in alio Angelo tanquam in loco poteſt exiſtere.

Sequitur octauò, non poſſe Angelum eſſe naturaliter in pluribus locis adæquatis, benè tamen ſupernaturaliter. Ratio primæ partis eſt, quia locus adæquatus Angeli exhaurit totam virtutem naturalem quam habet Angelus ad occupandum ſpatium ſeu locum: Ergo illum non poteſt naturaliter prætergredi. Alioquin poſſet eſſe in omnibus locis; ſi enim ſemel concedatur, poſſe ipſum adæquatam vir-

tutis ſuæ metam tranſilire in vno vel duobus vel tribus locis, nulla erit ratio, cur non poſſit eſſe in alijs omnibus, & ſic non erit neceſſe quod ſe moueat & quod tranſeat de loco ad locum, quod repugnat ſcripturæ, vt capite ſequenti patebit.

Secunda verò probatur ex eo quod, cùm Angelus ſit in loco per operationem, ſicut poteſt ſupernaturaliter augeri virtus operatiua eius, ita & ille poteſt vltra locum adæquatum ſupernaturaliter ſe extendere & in alijs locis exiſtere. Per quod differt Angelus à corpore, quod in ſententia Thomiſtarum non poteſt eſſe in pluribus locis circumſcriptiuè, quia nimirum corpus eſt in loco circumſcriptiuè, ratione quantitatis, quæ non poteſt eſſe multiplex in vno & eodem corpore, cùm corpus habeat ſuam vnitatem numericam ab illa: Angelus verò conſtituitur in loco per applicationem ſuæ virtutis operatiuæ, quam Deus augere poteſt, ſubindeque efficere vt Angelus qui non poterat operari niſi circa ſpatium vnius leucæ v. g. in multo maiori operetur. Addo quod, in cauſis formalibus non datur diſtinctio potentiæ ordinariæ & extraordinariæ, ſicut in efficientibus, quia nimirum illæ non cauſant niſi communicatione ſuæ entitatis, iſtæ verò cauſant per virtutem vel ſibi propriam, vel ab alio acceptam; vnde cùm quantitas nequeat naturaliter replere duo loca, nec ſupernaturaliter id poterit; cùm locum non occupet niſi in genere cauſæ formalis, & præbendo ſeipſam; poterit tamen Angelus vltra locum ſuum adæquatum extendi, ſi eius virtus actiua augeatur, quam augeri poſſe nemo dubitat. Se-

Sequitur nonò, Angelum eſſe poſſe naturaliter in pluribus locis inadæquatis, diſcontinuis, & inter ſe diſtantibus, contentis tam n intra ſphæram ſuæ actiuitatis, v. g. in quatuor angulis vnius aulæ abſque eo quod exiſtat in medio. Eſt enim in loco per liberam & non naturalem ſuæ virtutis applicationem, ſubindeque poteſt virtutem ſuam applicare vel toti ſphæræ, vel ſolùm illis partibus quibus voluerit ſe coniungere, relictis intermedijs; quia nulla neceſſitate omnibus partibus intra ſphęram actiuitatis ſuæ contentis alligatur. Nec enim eſt in loco per informationem, ſicut anima in corpore, cuius partes debent eſſe continuæ, quia anima non informat corpus, niſi ſuppoſitis diſpoſitionibus, quarum prima eſt quantitas continua. Nec etiam eſt in loco ad modum quantitatis continuæ, per commenſurationem ad locum, ſed per operationem, quæ non dependet à loco, ſed illum ſibi ſubijcit. Vnde ſicut corpus Chriſti poteſt ſimul & ſemel poni per verba conſecrationis in pluribus hoſtijs ſeparatis & inter ſe diſtantibus quamuis non exiſtat in medio; imò poteſt deſinere eſſe in partibus intermedijs eiuſdem hoſtiæ, ſi illæ corrumpantur, manendo tamen in extremitatibus nōdum corruptis; quia ſcilicet non eſt in Euchariſtia commenſuratiuè ad locum, ſed modo quodam perfectiori & eleuatiori. Ita ſimiliter, quia Angelus non exiſtit in loco per commenſurationem ad illum, ſed modo quodam eleuatiori, & à legibus loci abſoluto & indepenti; Angelus poterit ſe collocare in pluribus locis partialibus & inadæquatis, abſque eo quod exiſtat in medio.

Nec

Nec inde ſequitur (vt quidam obijciunt) quod Angelus poterit eſſe in pluribus locis, vt plura ſunt, quod repugnare docet D. Thomas hìc art. 2. Nam ſicut locus baculi, cuius vna medietas eſt in aqua, & altera in terra, formaliter vnus eſſe dicitur; quia quamuis ſuperficies aquæ & terræ, realiter diſtinguantur, conueniunt tamen in ratione vnius menſuræ continentis & menſurantis locatum, quæ in loco ſe habet vt formale. Ita pariter, licet duo vel plura loca inadæquata Angeli, inter ſe diſtantia, intra ſphæram actiuitatis eius contenta, nec entitatiuè, nec continuitate, nec ordine vnum ſint; ſunt tamen vnus locus formaliter; quia conueniunt in eo quod in loco Angeli ſe habet vt formale, nempe in eo quòd eſt ab eadem virtute & operatione Angeli ſimul tangi & poſſideri. Nam vt ait S. Doctor articulo citato: *Totum illud cui immediatè applicatur virtus Angeli, reputatur vt vnus locus eius*. Ex quo intelliges, Angelum non poſſe ſimul eſſe in pluribus locis inadæquatis, multum inter ſe diſtantibus, v. g. in duobus ſpatijs in cœlo & in terra deſignatis, quantumcùmque illa parua ſint; quia quando diſtantia inter aliqua loca maxima eſt, hoc impedit quominus hæc loca intra ſphæram actiuitatis Angeli contineantur, ſubindeque quod ad illum per modum vnius loci comparentur, ſed tunc habent rationem plurium.

Sequitur decimò, plures Angelos poſſe ſimul eſſe in eodem loco materiali, non tamen in eodem loco formali. Prima pars patet, nam locus materialis dicitur corpus illud ſeu ſpatium, in quo Angelus operatur: Sed plu-

res

res Angeli poſſunt eidem corpori vel ſpatio ſimul ſe applicare, diuerſos ſpecie effectus in eo producendo, v. g. ſi vnus Angelus in eadem parte aeris producat motum, & alter lucem, vel aliam qualitatem: Ergo plures Angeli poſſunt ſimul in eodem loco materiali exiſtere.

Ratio verò ſecundæ partis eſt, quia locus formalis Angelorum, non deſumitur ex ſuperficie & diſtantia à polis mundi; nam hic eſt tantùm locus formalis corporum, ſed ex virtute operatiua, determinata, & applicata per operationem adæquatam; ita vt illud ſpatium ſit formaliter vnus locus, ad quem Angelus per ſuam virtutem operatiuam & operationem adæquatam poteſt ſe extendere, vt conſtat ex dictis corollario præcedenti: Atqui plures Angeli non poſſunt tanquam cauſæ totales eandem operationem elicere; cùm idem effectus non poſſit procedere à duabus cauſis totalibus; ſaltem de via ordinaria, vt omnes fatentur: Ergo plures Angeli non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco formali adæquato. Cum quo tamen ſtat, quod ſi Angeli accommodantes, & veluti attemperantes virtutem & actionem ſuam, partialiter agere velint, erunt in eodem loco formali partialiter & inadæquatè, quamuis regulariter bonis Angelis id non conueniat, vt colligitur ex D. Thoma hìc art. 3. & in 1. diſt. 37. quæſt. 3. art. 3. quia cùm Angeli ſint ſuprema entia Vniuerſi, & agentia perfectiſſima, non operantur regulariter vt cauſæ partiales, ſed quilibet eorum per modum agentis perfecti & totalis, vel ſua, vel virtute diuina, producit effectus ad quos de-

deſtinatur, vt ait S. Doctor locis citatis vnde cuilibet orbi cœleſti vnicus tantùm Angelus aſſiſtit.

CAPVT VI.

De motu locali Angelorum.

CErtum eſt, Angelos poſſe moueri localiter, ſeu de vno loco tranſire in alium. Id enim non ſolùm ex pluribus ſcripturæ locis, quibus Angeli dicuntur deſcendere de cœlo, & in cœlum aſcendere, apertè colligitur, ſed etiam euidenti ratione demonſtratur: Cùm enim Angeli non ſint vbique ob ſubſtantiæ & virtutis ſuæ limitationem, & aliunde intellectu & voluntate præditi ſint, poſſunt cognoſcere & appetere præſentiam in aliquo loco, vel abſentiā ab illo: fruſtra autem natura talem appetitum eis tribueret, ſi potentiam loco motiuam, qua ad illa loca poſſent accedere, vel ab eis recedere, denegaret: Ergo Angeli poſſunt moueri localiter, non ſolùm per accidens, ad motum corporis cui ſunt præſentes localiter; ſicut anima mouetur per accidens ad motum corporis, & corpus Chriſti in Euchariſtia, ad motum ſpecierum, ſed etiam motu per ſe, quia operando ſucceſſiuè in diuerſis corporibus immotis, poſſunt fieri præſentes ſucceſſiuè diuerſis locis. Ex quo intelliges primò; motum localem Angeli, quo per ſe mouetur, conſiſtere in diuerſis operationibus circa diuerſa loca, ſine quiete

in-

intermedia. Cùm enim ſit in loco per operationem, non mouetur loco niſi quatenus variat operationem circa diuerſa corpora, eaque ſine intermedia quiete ſucceſſiuè contingit. Intelliges ſecundò, motum localem quo Angelus per ſe mouetur, eſſe inhæſiuè in ipſo Angelo, ſecundùm id quod dicit in recto; recipi verò in loco corporeo, ſecundùm id quod in obliquo importat. Talis enim motus, vt diximus, conſiſtit in diuerſis operationibus Angeli circa diuerſa loca: illæ verò operationes, cùm ſint formaliter immanentes, intrinſecè in ipſo Angelo recipiuntur; cùm autem ſint virtualiter tranſeuntes, inferunt paſſionem & effectum corporeum, in loco cui Angelus applicatur productum. Porrò circa hunc motum tres ſunt difficultates & controuerſiæ, hic breuiter reſoluendæ. Prima eſt, vtrum Angelus motu tam continuo quam diſcreto moueri poſſit? Secunda, an poſſit moueri motu diſcreto, non tranſeundo per medium? Tertia, an motus Angeli, tam continuus, quam diſcretus, poſſit fieri in inſtanti.

§. I.

Reſolutio primæ difficultatis.

Dico primò, Angelus motu continuo & diſcreto moueri poteſt.

Probatur prima pars contra Gregorium Herueum, & Valleſium: Motus ille localis, iuxta Diuum Thomam hìc quæſt. 53. art. 1. dicitur continuus, in quo mobile per partes deſerit terminũ à quo, & per partes acquirit ter-

mi-

minum ad quem, ſine intermedia quietè: Sed Angelus poteſt per partes deſerere terminum à quo, & per partes acquirere terminum ad quem, abſque quiete intermedia; licet enim ſit indiuiſibilis & inextenſus, poteſt tamen in loco diuiſibili & extenſo ſe collocare, vt capite præcedenti oſtendimus, ſubindeque vnam illius partem priùs deſerere, & aliam poſtea occupare, ſine intermedia quiete: Ergo poteſt moueri localiter motu continuo.

Dices, ad continuitatem motus, non ſolùm requiritur diuiſibilitas ſpatij, & vnitas temporis, ſed etiam diuiſibilitas mobilis: Sed Angelus cùm ſit immaterialis, eſt omninò indiuiſibilis: Ergo non poteſt moueri motu continuo.

Reſpondeo quod licèt Angelus entitatiuè, & quoad ſubſtantiam, non ſit diuiſibilis; vt locatus tamen, extenſus ac diuiſibilis eſt, vtpote in ſpatio extenſo ac diuiſibili exiſtens. Siue, vt alij dicunt, quamuis non ſit diuiſibilis formaliter, eſt tamen diuiſibilis virtualiter ſeu æquiualenter; quia ratio formalis per quam locatur, eius ſcilicet operatio, quatenus eſt virtualiter tranſiens diuiſibilis eſt, vtpote inferens & cauſans effectum diuiſibilem & extenſum in loco corporeo.

Secunda pars, quæ eſt de motu diſcreto, probatur contra Scotum & Molinam: Motus diſcretus eſt ille in quo mobile deſerit totum ſimul terminum à quo, & immediatè poſt totum ſimul terminum acquirit: Sed hoc poteſt præſtare Angelus: Ergo poteſt moueri motu diſcreto. Minor probatur, cùm Angelus non ſit dependens à loco, nec ei commenſuretur,

non

non debet eſſe in illo ſecundùm exigentiam eius, nec ſubinde moueri continuò & per partes in loco, licet ille ſit continuus, ſed poteſt locum illum ſimul totum deſerere, & alium immediatè poſt ſimiliter totum ſimul acquirere; præſertim cùm Angelus ſit indiuiſibilis, & careat extenſione; anima enim rationalis, eo ipſo quod eſt indiuiſibilis, in momento actuat totum corpus diuiſibile, & in inſtanti totum ſimul ipſum deſerit; & è contra corpus quia extenſum & diuiſibile eſt, non poteſt totum aliquem locum ſimul deſerere, ſed neceſſe eſt, quod vltima pars ſui priùs egrediatur ab vltima parte loci in quo eſt, & ingrediatur alium locum, quam prima pars.

Dices, Angelus non mouetur motu diſcreto, dum eſt in termino à quo, nam in termino à quo mobile nondum mouetur, ſed adhuc quieſcit; neque quando peruenit ad terminum ad quem, quia quando mobile eſt in termino ad quem, iam eſt motum & non mouetur amplius; neque vt eſt partim in termino à quo, & partim in termino ad quem quia hoc ſolùm conuenit Angelo, quando mouetur motu continuo, vt docet D. Thomas hîc art. 1. ad 1. Ergo Angelus numquam mouetur motu diſcreto, ſed tantùm continuo.

Reſpondeo Angelum in neutro termino, præcisè & abſolutè ſumpto, moueri motu diſcreto, ſed in vtroque, prout vnus dicit habitudinem ad alium; ſucceſſio enim & habitudo vnius termini ad alium, habet rationem motus diſcreti, vt docet D. Thomas loco citato, & probat Caietanus ibidem, ex eo quod motus diſcretus nihil eſt aliud quam numerus diuer-

ſarum

ſarum operationum, ratione quarum Angelus eſt ſucceſſiuè in diuerſis locis: Vnde ſicut numerum componunt vnitates, non quidem abſolutè conſideratæ, ſed vna in habitudine ad aliam, ſic etiam motum diſcretum componunt operationes diuerſæ, non abſolutè ſumpta, ſed prout vna dicit ordinem ad aliam.

§. II.

Reſolutio ſecundæ difficultatis.

Dico ſecundò, Angelum poſſe moueri motu diſcreto, ad loca diſtantia, tranſeundo de vno extremo ad aliud, ſine medio. Eſt contra Scotum, Suarez, Molinam, Valentiam, & alios recentiores, dicentes tranſitum illum Thomiſtarum ab vno extremo in aliud, impertranſito medio, ſtatim vt menti ſeſe offert, iudicari impoſſibilem. Verùm ſeuerè in illos animaduertit Vaſquez diſputatione 196. cap 3. vbi ait: *Recentiores illos de rebus ſpiritualibus ferè in omnibus inſtar rerum corporalium philoſophari; illiſque neceſſarium eſſe ſenſibilia relinquere, & altiorem modum ſpiritualia contemplandi inueſtigare.* Et certè S. Thomas qui de Angelis angelicé ſcripſit, & quo nemo nec profundiùs nec ſubtiliùs, eorum naturam, motus ac operationes penetrauit, apertè docet noſtram concluſionem hìc art. 2. & in 1. diſt. 37. quæſt. 4. art. 2. & ibidem ad Annibaldum quæſt. 2. art. 1. ad 4. & quodlib. 1. art. 5. vbi ſic diſcurrit: *Quia corpus eſt in loco ſicut contentum ab eo, ideò oportet quod in mouendo ſequatur loci conditionem, vt ſci-*

ſcilicet pertranſeat media priùs quam ad extrema loci perueniat. Sed cùm Angelus ſit in loco per contactum virtutis, non ſubditur loco, vt contentus ab eo, ſed magis continet locum ſuum, virtute superminens in loco; vnde non habet neceſſe vt ſequatur in ſuo motu conditiones loci, ſed voluntati ſuæ ſubeſt quod applicet ſe per contactum virtutis huic loco & illi, & ſi vult abſque medio.

Poteſt inſuper probari concluſio duplici ratione, quam locis citatis inſinuat S. Doctor.

Prima eſt: Angelus eſt in loco per operationem, ſiue per applicationem liberam ſuæ virtutis ad locum. Ergo poteſt moueri motu diſcreto de vno loco ad alterum extremum, ſine tranſitu per medium. Conſequentia probatur, quia ſicut ex eo quod Angelus eſt in loco per applicationem liberam ſuæ virtutis ad locum, liberum illi eſt, applicare toti loco ſibi adæquato ſuam virtutem, vel ſolum parti inadæquatæ; ita propter eandem rationem, poteſt liberè applicare eandem virtutem partibus extremis alicuius ſpatij, non applicando eam, ſiue non operando in intermedijs: in quo caſu conſtat quod mouebitur de extremo ad extremum, ſine tranſitu per medium.

Secunda eſt: Ideò corpus non poteſt moueri de extrema parte alicuius ad aliam partem extremam, ſine tranſitu per medium, quia cum ſit in loco per commenſurationem ad ipſum, & tanquam illi ſubditum, ex eo quod continetur ab illo, debet ſequi in ſuo motu leges ipſius. Atqui Angelus non ita exiſtit in loco, ſed vt continens & ſuperior illo, atque

adeo

adeo ab eo independens : Ergo de vno extremo ad aliud poteſt moueri , non tranſeundo per medium.

Confirmatur : Ideo corpus Chriſti poteſt deſinere eſſe in media parte hoſtiæ conſecratæ (ſi illa corrumpatur) remanendo in extremis partibus, quia eſt ibi modo eleuato, quamuis ſupernaturali : Sed Angelus exiſtit in loco, modo eſſendi eleuato , quamuis naturali : Ergo poteſt exiſtere in partibus extremis alicuius ſpatij, non exiſtendo in intermedijs, ſubindeque moueri diſcretè de vna ad aliam, non tranſeundo per medium.

Aduertendum tamen eſt , quod ſi Angelus ſe mouendo ab vno loco in alium , velit portare aliquod corpus, v.g. lapidem, lignum, vel quid ſimile , neceſſe eſt quod motus eius ſit continuus , ſubindeque non poteſt tranſire de vno extremo in aliud , impertranſito medio ; quia res illæ , cùm ſint corporeæ , & in loco per contactum quantitatiuum exiſtant , non poſſunt moueri, niſi moueantur motu continuo , & per commenſurationem ſuarum partium ad partes loci.

Obijcies primò : Angelus non poteſt tranſire de futuro in præteritum , niſi per præſens : Ergo nec de vno extremo in aliud, niſi per medium ; ordo enim inter partes ſpatij , non minus videtur eſſentialis , quam inter partes temporis.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam , & paritatem : Ratio diſcriminis eſt , quia Angelus non poteſt ratione ſuæ durationis tangere partes futuras temporis , antequam exiſtant ; hoc enim eſt pro-

proprium æternitatis, quæ non ſolum præſentia, ſed etiam futura & præterita ſinu ſuo vaſtiſſimo complectitur, vt in tractatu de ſcientia Dei declarauimus: partes autem extremas ſpatij, quia de facto exiſtunt, cùm ſint permanentes, poteſt Angelus tangere, non tangendo intermedias.

Dices, ordo partibus huius Vniuerſi præfixus, conſiſtit in eo quod nulla creatura poſſit rem vlteriorem ſine priori contingere; Ergo cùm Angelus non poſſit prætermitere, vel inuertere ordinem partibus huius Vniuerſi præfixum, non poterit partes extremas ſpatij tangere, non tangendo intermedias.

Reſpondeo negando Antecedens, nam vt optimè ait Caietanus, ordo ſitualis præfixus à Deo partibus Vniuerſi materialibus, conſiſtit in eo quod ignis ſit ſurſum, terra deorſum, aer & aqua inter vtrumque medient, &c. Vnde hunc ordinem non poteſt Angelus inuertere, faciendo quod vnum elementum locum alterius occupet, vel quod grauia ſurſum, & leuia deorſum tendant. Ille tamen ordo non exigit, quod Angelus prius tangat partes intermedias ſpatij, quam extrema; imò potius, ratione ſuæ immaterialitatis & ſpiritualitatis, à tali lege, cui creaturæ corporeæ ſubiectæ ſunt, immunis eſt.

Obijcies ſecundò: ſi Angelus poſſet moueri de vno extremo in aliud, impertranſito medio non haberet limitatam ſuæ actiuitatis ſphæram; poſſet enim vltra illam operari, ſaltem in caſu quo diſtantia locorum, inter quæ eſſet motus diſcretus Angeli, ſuperaret latitudinem ſphæræ actiuitatis ſuæ.

Prop-

Propter hoc argumentum aliqui exiſtimant, Angelum non poſſe moueri de vno extremo in aliud, impertranſito medio, quando extrema non ſunt intra ſphæram ſuæ actiuitatis. Sed probabilius videtur, illum poſſe moueri, impertranſito medio ad quamcumque commenſurationem loci, quantumcumque diſtantis. Vnde ad argumentum negatur ſequela Maioris, vt enim Angelus non haberet limitatam ſuæ actiuitatis ſphæram, deberet manendo in loco in quo eſt, & conſequenter operando circa illud, ſimul operari in alio loco, quantumcumque diſtanti; quod tamen in noſtra ſententia præſtare non poteſt. dicimus enim, quod quando Angelus mouetur motu diſcreto, neceſſe eſt quod deſinat exiſtere in termino à quo, & in eo operari, vt alium locum acquirat, & perueniat ad terminum ad quem.

§. III.

Reſolutio tertiæ difficultatis.

Dico tertiò, motum Angelicum, ſiue continuum, ſiue diſcretum, non poſſe fieri in inſtanti.

Prima pars probatur ratione à priori: Nullum ſucceſſiuum fieri poteſt in inſtanti: Sed motus continuus Angeli, ſucceſſiuus eſt, cùm in tali motu Angelus priùs applicet ſuam virtutem vni parti ſpatij, deinde alteri, priuſque ſe retrahat ab vna parte ſpatij, quam alteram contingat: Ergo motus continuus Angeli non poteſt fieri in inſtanti.

Con-

Confirmatur: Angelus motu continuo tranſiens ex vno loco in alium, tangit omnia loca intermedia: Sed non poteſt Angelus deſcendens v.g. à cœlo in terram, omnia loca intermedia vnico inſtanti contingere; aliàs ſimul contingeret plura loca naturali ſuæ virtuti adæquata, & ſimul eſſet in cœlo, & in aere intermedio, quod eſt impoſſibile, vt docet Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 3. Ergo non poteſt Angelus moueri in inſtanti motu continuo.

Hæ duæ rationes idem probant de motu diſcreto, nam etiam motus diſcretus ſucceſſiuus eſt, cùm importet duas operationes Angeli ſibi ſuccedentes, vnam circa locum quem derelinquit, & aliam circa locum quem acquirit: nõ enim per hoc intelligitur moueri, quod incipiat occupare totum locum ſequentem, ita vt operatio per quam eſt in loco quem derelinquit, ad motum non pertineat: nam ſi Angelus de nouo crearetur, dum inciperet eſſe in loco, non diceretur moueri localiter propter hoc ſolùm, quia non relinqueret terminum à quo; & generaliter omnis motus propriè ſumptus, conſtat duobus terminis poſitiuis, per hoc enim differt à ſimplici mutatione, qua ſubiectum tranſit à ſimplici negatione ad formam.

Præterea, ſi Angelus vnico inſtanti poſſet duo corpora motu diſcreto contingere, poſſet in vnico inſtanti in duplici loco ſibi adæquato exiſtere; ſupponimus enim quodlibet corpus ſucceſſiuè contactum ab Angelo, eſſe locum adæquatum illius.

Obijcies primò: Motus localis Angeli con-

ſiſtit in acquiſitione vnius loci, & derelictione alterius: Sed Angelus in vnico inſtanti poteſt acquirere vnum locum, & deſerere alium: Ergo motus localis Angeli poteſt fieri in inſtanti. Maior patet, Minor probatur. Quando aliquid in inſtanti acquiritur, aliud ei oppoſitum & incompoſſibile, derelinquitur in eodem inſtanti; nam in eodem inſtanti quo forma eſt in materia, tollitur eius priuatio; & in eodem inſtanti quo aer illuminatur, tenebræ expelluntur: Sed terminus ad quem motus diſcreti Angeli in inſtanti acquiritur: Ergo terminus à quo ipſi oppoſitus, in eodem inſtanti deſeritur; ſubindeque in vnico inſtanti Angelus acquirit vnum locum, & deſerit alium, quod eſt moueri localiter.

Reſpondeo negando Minorem, & ad eius probationem diſtinguo Maiorem: Quando aliquid acquiritur in inſtanti, &c. per ſimplicem mutationem, quæ eſt à termino à quo priuatio, aut negatiuo, concedo Maiorem. Quando acquiritur per motum proprium, qui eſt ab vno termino poſitiuo ad alium poſitiuum, nego Antecedens. Nam ad tollendam negationem aut priuationem, ſufficit poſitio formæ, ad tollendum verò contrarium, aut vincendam latitudinem & diſtantiam quæ eſt inter duos terminos poſitiuos, requiritur tempus. Vnde quia generatio & illuminatio ſunt ſimplices mutiones, eodem momento quo forma eſt in materia, tollitur eius priuatio, & eodem inſtanti quo aer illuminatur, tenebræ expelluntur. E contra verò quia motus localis Angeli, ſiue continuus, ſiue diſcretus, eſt motus proprius, procedens à termino & loco po-

poſitiuo, ad alium terminum & locum poſitiuum, & non ſimplex mutatio, repugnat quod in eodem inſtanti quo acquiritur terminus ad quem, deferatur terminus à quo, vel è contra, ſed ab hoc requiruntur ad minus duo inſtantia, non quidem temporis noſtri, quæ non poſſunt ſibi immediatè ſuccedere, ſed temporis Angelici & diſcreti, quorum priori menſuranti exiſtentiam Angeli in termino à quo; correſpondet pars noſtri temporis; poſteriori verò quod menſurat acquiſitionem termini ad quem, correſpondet inſtans.

Obijcies ſecundò: Angelus non mouetur localiter, dum eſt in termino à quo, cùm non mutet locum, quandiu in illo exiſtit: Ergo ſolùm quando eſt in termino ad quem: ſed eſt in termino ad quem in inſtanti: Ergo mouetur in inſtanti.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Angelus dum eſt in termino à quo non mouetur localiter, completè & terminatiuè, concedo Antecedens. Non mouetur localiter, incompletè & initiatiuè, nego Antecedens. Habet enim Angelus tunc vnam ſui motus partem initiatiuam, & diſpoſitiuam ad aliam; ad quod non requiritur quod in eo inſtanti mutet locum, ſed ſufficit quod ei competat exiſtentia in termino à quo, cum ordine ad præſentiam in termino ad quem, immediatè acquirendam. Sicut oratio, quæ eſt quædam quantitas diſcreta, dicitur incipere in prolatione primæ ſyllabæ, vt dicentis ordinem ad aliam immediatè ſequentem.

Ex dictis de motu Angelico intelliges miram & prorſus ſtupendam eſſe Angelorum

celeritatem, illamque omnium corporum velocitatem incomparabiliter excedere: poteſt enim Angelus motu continuo, intra breuem temporis morulam, longum ſpatium peragrare, & motu diſcreto, in duobus inſtantibus, ab vno loco in alium quantumcumque diſtantem ſe transferre, non tranſeundo per medium, vt ex ſupra dictis conſtat. Vnde ſcriptura ad hanc velocitatem declarandam, dicit eos in momento operari, nam Sapien. 18 habetur quod vno temporis momento Angelus omnia Ægyptiorum primogenita interfecit. Et Cyrillus Alexandrinus, in commentarijs in Habacuc, docet illum Angeli manibus in puncto temporis in foueam leonum, vbi erat Daniel, delatum fuiſſe, vt ei prandium afferret, quod ſacer textus innuere videtur, dum ait: *Aprehendit eum Angelus Domini in vertice eius, & portauit eum capillo capitis ſui, poſuitque eum in Babilone ſuper lacum, in impetu ſpiritus.* Similiter SS Patres hanc Angelorum celeritatem ita exagerant, vt dicant eos eſſe vbique, & in momento totum orbem peragrare. *Omnis ſpiritus ales eſt* (inquit Tertullianus) *hoc Angeli & Dæmones: igitur momento vbique ſunt.* Et Gregorius Nazianzenus orat. 34. *loca omnia peragrant, omnibus impigrè adſunt, tum ob miniſterij promptitudinem, tum ob naturæ leuitatem.* Item Chryſologus ſerm. 52. *Cum tenuis natura carnem neſciat, orbem totum temporis tranſit in momento.* Demùm Dyoniſius de cœleſti hierarchia cap. vltimo: *Pennatos* (inquit) *ſanctorum Angelorum pedes Thelogia finxit: penna enim declarat ſurſum ducere valentem celeritatem,*

Si autem quæras, in quo conſiſtat potentia loco motiua Angeli, per quam tam promptè & celeriter mouetur? Reſpondebo illam non diſtingui ab intellectu & voluntate illius, ſed eſſe ipſum intellectum practicum Angeli, quatenus per actum imperij, formaliter immanentem, & virtualiter tranſeuntem, ad extra operatur. Vnde Ariſtoteles 12. metaphyſic., textu 40. dicit intelligentias mouere cœlos, vt deſiderantes & intelligentes. Et D. Thomas opuſc. 11. art. 3. ſic ait: *Angeli mouent cælos conceptione ſui intellectus efficaci*. Ratio etiam id ſuadet: cùm enim in ſubſtantia ſimplici & purè intellectuali, non poſſint dari niſi potentiæ purè ſpirituales, quæ ſunt tantùm duæ, intellectus ſcilicet & voluntas, quidquid agit vel ad intra vel ad extra, hoc totum mediantibus illis potentijs, ſubindeque per actum imperij elicitum ab intellectu, vt moto & applicato à voluntate, operari debet. In hoc tamen differt imperium Angeli ab imperio Dei, quod primum eſt limitatæ & finitæ virtutis, habetque determinatam ſuæ actiuitatis ſphæram: diuinum verò eſt infinitæ virtutis & efficaciæ, & ſe extendit non ſolùm ad ea quæ ſunt, ſed etiam ad ea quæ non ſunt, vt ait Apoſtolus ad Roman. 4.

Si rurſus inquiras, quæ ſit menſura eſſe Angeli, & operationum eius? Reſpondebo eſſe Angeli menſurari æuo; non poteſt enim menſurari tempore, quod eſt menſura rerum corruptibilium, nec æternitate, quæ eſt menſura rei omnino immutabilis: Ergo debet menſurari æuo, quod eſt menſura rei, quæ

licet ſit inuariabilis ſecundùm eſſe, admittit tamen variationem ſecundùm operationes: Angelus verò, licet ſit immutabilis ſecundùm eſſe ſubſtantiale, compatitur tamen ſecum mutabilitatem, quantùm ad locum, & quantùm ad diuerſas cognitiones & affectiones, quas poteſt exercere vel non exercere, quando voluerit.

Quantùm verò ad operationes Angelorum, aliquæ menſurantur æternitate participata, aliæ æuo, aliæ tempore diſcreto, aliæ demum tempore continuo. Nam viſio beatifica, qua Angeli beati gaudent, menſurantur æterni ate participata, vt in Tractatu de viſione beatifica declarauimus. Cognitio naturalis qua ſe cognoſcunt, & amor quo naturaliter ſe amant, menſurantur æuo; quia licet huiuſmodi operationes in ſe ſint indefectibiles & incorruptibiles, compatiuntur tamen aliquam mutabilitatem ex parte ſubiecti in quo ſunt, & aliarum operationum illis adiunctarum. Cognitio verò & amor, quibus Angeli cognoſcunt & amant alias res extra ſe, & operationes illorum ad extra, ſeu virtualiter tranſeuntes menſurantur tempore diſcreto, ſi ſint diſcretæ; vel continuo, ſi ſint continuæ. Dicitur autem tempus diſcretum, eò quòd ſicut ex multis vnitatibus conflatur numerus, qui eſt quantitas diſcreta; ita ex multis actionibus Angelorum ſibi ſuccedentibus, vel potius ex durationibus illarum, conſurgit menſura quædam operationum Angeli, quam vocamus tempus diſcretum: tempus quidem, quia eſt duratio habens prius & poſterius, quod proprium eſt temporis; diſ-

cre-

cretum verò,quia illæ actiones ex quibus conſurgit, ſuccedunt ſibi, non continuè, ſed diſcretè, ſicut in numero vnitates.

CAPVT VII.

De ſpeciebus quibus Angeli intelligunt.

EXplicatis his quæ ad ſubſtantiam Angeli pertinent, conſideratam tam in ordine ad ſe, quam per reſpectum ad alia, exponenda ſunt ea quæ ſpectant ad eius cognitionem, quæ ſunt præcipuè tria, nempe medium illius, ſeu ſpecies per quas intelligit, res ſeu obiecta quæ ab illa attinguntur, & modus quo illa fit. De primo agemus in hoc capite, de ſecundo & tertio in ſequentibus.

§ I.

Angelus alia à ſe intelligit per ſpeciem accidentalem, ſeipſum per propriam ſubſtantiam, gerentem vices ſpeciei impreſſæ, ſed non expreſſæ.

Probatur prima pars: Species intelligibilis qua aliquod obiectum cognoſcitur, debet illud perfectè repræſentare, cùm ſit illius ſimilitudo formalis, vt docent Philoſophi in libris de anima. Sed ſubſtantia Angeli non poteſt alia à ſe perfectè repræſentare: Ergo non poteſt gerere vices ſpeciei intelligibilis in cognitione aliorum à ſe, ſubindeque ad il-

la cognoſcenda Angelus indiget ſpeciei accidentali & ſuperaddita eius ſubſtantiæ. Maior patet, Minor probatur. Vna res non poteſt repræſentare aliam perfectè, niſi vel ratione conuenientiæ & ſimilitudinis cum illa vel ratione cauſalitatis: Sed Angeli ſubſtantia neutro modo poteſt alia à ſe repręſentare, non enim habet formalem conuenientiam & ſimilitudinem cum tot entibus à quibus tantopere diſſimilis eſt; nec eſt illorum cauſa, vt patet, cùm multa ex illis ſolùm per creationem fieri poſſint: Ergo ſubſtantia Angeli non poteſt alia à ſe perfectè repræſentare; & in hoc differt ab eſſentia Dei, quæ cùm res omnes creatas & creabiles, ſecundum proprias earum differentias cauſaliter, & eminenter contineat, perfectiſſimo modo illas repræſentat: vnde, vt ait S. Doctor hìc quæſt. 55. art. 1. ad 3. *Deus per eſſentiam ſuam habet propriam cognitionem de rebus omnibus non autem Angelus.*

Secunda pars aſſerens, Angelum cognoſcere ſeipſum per ſuam ſubſtantiam tanquam ſpeciem impreſſam, ſic ſuadetur. Vt obiectum munus formæ ſeù ſpeciei intelligibilis præſtet, tres requiruntur & ſufficiunt conditiones: prima eſt, quod ſeipſo ſit intelligibile in actu, & idcirco res materiales, quia non ſunt in actu, ſed in potentia tantum intelligiles, inquantum à materia depurari poſſunt, non poſſunt gerere vices ſpeciei intelligibilis. Secunda, quod ſit proportionatum in immaterialitate cum potentia cognoſcitiua, ita vt ad minus ſit æque immateriale ac ipſa; cùm enim debeat ei vniri vt forma intelligi-

bilis,

bilis, debet ad minus eam æquare in immaterialitate. Tertia, quòd ſit illi intimè præſens & vnitum: Atqui eſſentia Angeli tres illas habet conditiones, cùm enim ſit expers omnis materiæ, eſt intelligibilis in actu, & eiuſdem immaterialitatis cum intellectu angelico; & cum intellectus Angeli ſit proprietas ab eius ſubſtantia dimanans, illa intimè ipſi coniuncta eſt; nam proprietas & eſſentia maximè vnitæ ſunt, & magis quam intellectus & ſpecies ab extrinſeco adueniens: Ergo ſubſtantia Angeli præſtat munus ſpeciei intelligibilis ſeu impreſſæ, in cognitione ſui.

Quod verò non gerat vices ſpeciei expreſſæ, quæ eſt tertia pars aſſertionis, probatur contra Caietanum & Nazarium: Hoc inter ſpeciem impreſſam & expreſſam reperitur diſcrimen, quod ſpecies impreſſa eſt forma intelligibilis, at verò ſpecies expreſſa eſt in actu ſecundo intellecta; ita vt eſſe intrinſecum iſtius ſit eſſe intellectum, illius verò ſit eſſe intelligibile, nondum pertingens ad vltimam actualitatem ordinis intelligibilis: Atqui eſſentia Angeli, quamuis de ſe ſit intelligibilis, non eſt tamen tantæ perfectionis & actualitatis, vt ſit ex ſe forma intellecta in actu ſecundo: Ergo neceſſaria eſt ſpecies expreſſa, in qua habeat talem actualitatem, quam ex ſe non habet, & per quam ſui cognitionem actualiter terminet. Et certè, ſi Angelus non ſit tantæ perfectionis & actualitatis, vt ſit ſui intellectio, multò minus poterit eſſe ſuum verbum, quod magis diſtat à ſubſtantia Angeli, quam eius intellectio, quæ mediat inter ſpeciem intelligibilem, & verbum,

Ex hoc intelliges, latum eſſe diſcrimen inter cognitionem qua Beati vident eſſentiam Dei, & illam qua Angeli cognoſcunt ſubſtantiam ſuam: Beati enim non producunt verbum, quia licet eſſentia diuina non denominetur intellecta ab æterno à beato, qui nondum erat, tamen ratione ſuæ infinitæ immaterialitatis, & puriſſimæ actualitatis, in ordine, tam intelligibili, quam entitatiuo, ſtatim atque intellectus beati, lumine gloriæ perfuſus eſt gerit vices verbi, & viſionem illius beatificam actualiter & intrinſecè terminat. At verò ſubſtantia Angeli, cùm non ſit actus purus nec in eſſe intelligibili nec entitatiuo, nequit rationem verbi ſibi identificare, ob eandem proportionaliter rationem, propter quam nequit ſibi identificare intellectionem. Vnde Sanctus Thomas 4. contra Gent. cap. 11. ait quod in Angelis *intentio intellecta non eſt eorum ſubſtantia, quia non eſt in eis idem intelligere, & eſſe*, ideſt, quia ſubſtantia Angeli ab eius intellectione diſtinguitur.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis: Angelus per ſpeciem leonis, v. g. perfectè cognoſcit ipſum leonem, & tamen leo non continetur formaliter vel eminenter in tali ſpecie, vtpote cùm illa ſit accidens, leo verò ſubſtantia: Ergo licet ſubſtantia Angeli non contineat formaliter eminenter omnia entia naturalia, per illam tamen, tanquam per formam intelligibilem, poterit Angelus ea cognoſcere.

Reſpondeo quod licèt ſpecies intelligibilis per quam Angelus cognoſcit leonem, non

contineat formaliter naturam leonis, in eſſe entitatiuo, illam tamen continet formaliter in eſſe intentionali ſeu intelligibili; imò in tali eſſe eſt ipſamet ſubſtantia leonis, vt docent noſtri Thomiſtæ in libris de anima.

Obijcies ſecundò, contra ſecundam partem: De ratione ſpeciei intelligibilis eſt quod inhæreat intellectui, cùm non poſſit illi aliter vniri, quam per inhærentiam; quod illi ſubordinetur, cùm ſit principium quo intellectionis, & omne principium quo ſubordinetur principio quod; & quod concurrat effectiuè ad intellectionem, cùm ex obiecto repræſentato per ſpeciem impræſſam, & ex potentia, pariatur notitia: Atqui eſſentia Angeli non inhæret eius intellectui, cùm ſit ſubſtantia; nec illi ſubordinatur, cum ab eo non dependeat; nec effectiuè concurrit ad eius intellectionem, cum nulla ſubſtantia creata ſit immediatè operatiua: Ergo non gerit vices ſpeciei intelligibilis in cognitione ſui.

Reſpondeo non eſſe de ratione ſpeciei intelligibilis, quod inhæreat intellectui, ſed hoc ei conuenire per accidens, quando ſcilicet habet eſſe accidentale; vnde non eſt neceſſe quod vniatur intellectui per inhærentiam, vel informationem, ſed poteſt ei vniri per aliam vnionem altiorem, quæ eſt aliqualis identificatio, & poteſt non incongruè informatio intelligibilis appellari. Similiter non eſt de ratione ſpeciei intelligibilis, quod ſubordinetur intellectui, ſed hoc ei ſolum competit, quando talis ſpecies eſt accidens. Nec refert, quod illa ſit principium quo in-

tellectionis, nam principium quo ſubordinatur quidem principio quod, quando dependet & ſuſtentatur ab illo; ſi verò ab eo non ſuſtentetur, ſed potius ipſum ſubſtentet, non ſubordinatur illi, ſed potius illud ſibi ſubordinat; vnde cum eſſentia Angeli intellectum eius ſuſtentet, nullatenus ei in ratione ſpeciei ſubordinatur. Ex quo patet reſponſio ad illud quod additur de concurſu actiuo ſpeciei intelligibilis, dicendum enim eſt, quod licet ſpeciei vt ſic conueniat influere actiuè in cognitionem, modus tamen influendi non eſt idem, quando eſt ſubſtantia, ac quando eſt accidens; quia quando eſt accidens ſubordinatur potentiæ, ac proinde immediatè influit in actum, ſicut potentia, quando verò eſt ſubſtantia, influit ſolùm mediatè & radicaliter. Vnde ex eo quod ſubſtantia Angeli gerat vices ſpeciei intelligibilis in ſui cognitione, non ſequitur ſubſtantiam creatam eſſe immediatè operatiuam, ſed mediate tantum & radicaliter.

Obijcies tertiò contra tertiam partem aſſertionis: ſubſtantia Angeli non ſolum eſt intelligibilis in actu, ſed etiam eſt actu intellecta ab intellectu angelico; ille enim ſemper eſt in actu ſecundo reſpectu cognitionis ſui, vt infra dicemus: Ergo habet ſufficientem actualitatem, vt gerat vices non ſolum ſpeciei impreſſæ, ſed etiam expreſſæ, in cognitione ſui.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam: licet enim ſubſtantia Angeli ſit ſemper actu intellecta ab Angelo, hoc tamen conuenit ei per accidens & non eſſen-

tia-

tialiter; aliàs eſſet ſuum intelligere, & actus purus in ordine intellectuali, vt ſupra oſtendimus: vt autem haberet rationem verbi ſeu ſpeciei expreſſæ, deberet eſſe eſſentialiter intellecta; quia de eſſentia verbi eſt actu intelligi, ſeu actualem intellectionem terminare.

Ex dictis colligitur primò, vnum Angelum non poſſe cognoſcere alios per ſuam ſubſtantiam, tanquam per ſpeciem intelligibilem: ſpecies enim eſt perfecta & formalis ſimilitudo obiecti: Atqui ſubſtantia vnius Angeli non aſſimilatur perfectè ſubſtantiæ alterius, imò eſt diuerſæ naturæ & ſpeciei ab illa, vt capite tertio oſtenſum eſt: Ergo non eſt, nec eſſe poteſt ſpecies repræſentatiua illius.

Colligitur ſecundò, vnum Angelum non poſſe cognoſcere alium, per ſubſtantiam ipſius Angeli cogniti, gerentem vices ſpeciei intelligibilis, tum propter rationem iam aſſignatam; tum etiam, quia cùm ſit de ratione ſpeciei intelligibilis vt vniatur potentiæ intellectiuæ, & ſubſtantia Angeli cogniti non poſſit vniri intellectui Angeli cognoſcentis per inhærentiam, vel per informationem, deberet ei vniri per illapſum, quod impoſſibile eſt, vt infra oſtendemus, cùm de illuminatione Angelorum. Hanc rationem tradit D.Thomas 2.contra Gent. cap. 68. vbi ſic diſcurrit: *Intelligibile eſt intra intellectum quantum ad id quo intelligitur: nulla autem ſubſtantia illabitur menti, niſi ſolus Deus, qui eſt in omnibus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam: impoſſibile igitur videtur quod ſubſtantia ſeparata, per eſſentiam ſuam intelli-*

gatur ab alia, & non per ſimilitudinem eius in ipſa.

Colligitur tertiò: Angelum per ſuam ſubſtantiam tanquam per ſpeciem, Deum cognoſcere vt auctorem naturæ: Si enim ſubſtantia Angeli habet rationem ſpeciei & principij quo reſpectu cognitionis ſui, debet etiam eſſe ſpecies & forma intelligibilis, reſpectu cognitionis eorum quorum eſt imago & ſimilitudo; eadem enim ſpecie qua videtur imago, videtur etiam res repræſentata per eam: Atqui ſubſtantia Angeli eſt imago & ſimilitudo Dei, iuxta illud Ezechielis 28. *Tu ſignaculum ſimilitudinis*: Ergo hoc ipſo quod habet rationem ſpeciei reſpectu cognitionis ſui, debet etiam eſſe ſpecies, vel gerere vices ſpeciei, reſpectu cognitionis naturalis Dei. Et aliunde quia eſſentia Angeli eſt effectus Dei perfectiſſimus, in quo reſplendet virtus ſuæ cauſæ, & per effectus cognoſcitur cauſa, ſubſtantia Angeli concurrit ad cognitionem Dei, non ſolùm per modum ſpeciei & principij incogniti, ſed etiam per modum effectus & principij cogniti. Vnde eodem modo, proportione ſeruata, debemus de eſſentia Angeli reſpectu cognitionis Dei philoſophari, quo de eſſentia diuina reſpectu cognitionis creaturarum: ſicut enim eſſentia diuina eſt medium quo & in quo Deus & Beati cognoſcunt creaturas; ita & ſubſtantia Angeli habet rationem medij quo & in quo in ordine ad cognitionem Dei auctoris naturæ.

§. II.

§. II.

Species quibus Angeli intelligunt, ſunt à Deo infuſæ, non à rebus acceptæ.

Probatur primò contra Scotum, Gregorium, & paucos alios, ex ſcriptura Ezechiel. 28. vbi ſub figura principis Tyri dicitur Lucifer, *Signaculum ſimilitudinis Dei plenus ſapientia, & perfectus decore: perfectus in vijs ſuis, a die conditionis ſuæ.* Sed non potuit Lucifer habere plenitudinem ſapientiæ, & eſſe perfectus à die conditionis ſuæ, niſi tunc habuerit rerum omnium ſpecies, quæ ſunt perfectiones intellectus angelici, ſine quibus non poteſt eſſe in eo plenitudo ſapientiæ: Ergo ex ſcriptura Angelus ab initio ſuæ conditionis habuit rerum ſpecies ſibi inditas, non verò illas ſucceſſu temporis à rebus accepit.

Fauent etiam SS. Patres, præſertim Dionyſius & Auguſtinus: Ille enim cap. 7. de Diuin. nominibus, dicit quod *Angeli non congregant diuinam cognitionem à rebus diuiſibilibus aut ſenſibilibus.* Ille verò lib. 2. ſuper Geneſim ad litt. aſſerit res priùs eſſe factas in mentibus Angelorum, quam in proprijs naturis: non poſſunt autem dici factæ in mente Angelorum, niſi in eſſe intentionali, quod habent in ſpeciebus. Nec valet reſponſio Gregorij, dicentis Auguſtinum non loqui de cognitione naturali creaturarum, ſed de ſupernaturali, qua res iſtius Vniuerſi cognoſcuntur ab Angelo in Verbo per viſionem beatificam. Auguſtinus enim ibi loqui-

tur

tur de ea cognitione quam habuerunt Angeli ex quo facti ſunt, ſeu in primo inſtanti ſuæ creationis, & quæ fuit communis omnibus Angelis ante lapſum malorum: Sed Angeli non habuerunt cognitionem ſupernaturalem creaturarum in verbo, à primo inſtanti ſuæ creationis, cùm non fuerint in ſua creatione beati, vt infra oſtendemus; nec illa fuit communis Angelis bonis & malis, vt conſtat: Ergò Auguſtinus ibi non loquitur de cognitione ſupernaturali creaturarum in verbo per viſionem beatificam. Nec obſtat quod illam appellet cognitionem in verbo, vt enim docet D. Thomas infra qu. 62. art. 1. ad 3. etiam cognitione natu ali cognoſcit Angelus res in verbo, licet imperfectè.

Poteſt inſuper probari aſſertio duplici ratione D. Thomæ hic quæſt. 55. art. 2. Prima ſic poteſt breuiter & clarè proponi: Idem ordo conſtituendus eſt (ſeruata tamen proportione) inter ſubſtantias ſpirituales, qui ſeruatur inter corporeas: Atqui in corporibus cœleſtibus habent totam ſuam perfectionem ab initio, per formam inamiſſibilem; ſecus verò ſublunaria, quæ ſucceſſiuè diuerſas formas recipiunt, & de vna in aliam tranſmutantur. Ergo ſimiliter ſubſtantiæ intellectuales, vt animæ rationales, ſucceſſiuè recipiunt diuerſas formas ſeu ſpecies intelligibiles; ſuperiores verò, ſcilicet Angeli, à primo inſtanti ſuæ creationis, ſpeciebus & in formis intelligibilibus inſtructi ſunt. Vnde in libro de cauſis propoſitione decima ſic dicitur: *omnis intelligentia plena eſt formis.*

Confirmatur: Intellectus angelicus, cùm ſit

ſit medius inter diuinum & humanum, medio modo inter vtrumque ſe habere debet, quantum ad ſpecies intelligibiles; vnde non debet eſſe tam perfectus, ſicut diuinus, qui ad intelligendum nulla alia ſpecie indiget, quam propria ſubſtantia; nec tam imperfectus, ſicut humanus, qui eſt de ſe pura potentia, & vocatur tabula raſa, capax omnium ſpecierum; ſed habere debet rerum omnium ſpecies, diſtinctas quidem, ſed congenitas, ſeu inditas & infuſas à Deo, à primo inſtanti ſuæ creationis.

Secunda ratio Diui Thomæ probat ſpecialiter Angelum non poſſe deſumere ſpecies à rebus corporeis & ſenſibilibus: ſubſtantia enim purè immaterialis, & quæ omnino à corpore abſoluta eſt, ita vt numquam ipſi vniatur nec poſſit vniri tanquam forma, non habet ſpecies à rebus corporalibus: Atqui Angelus ita ſe habet: Ergo non deſumit ſpecies à rebus corporalibus & ſenſibilibus, ſed eas habet à Deo per infuſionem. Maior probatur, tum quia modus operationis propriæ alicuius rei, proportionaliter reſpondet modo ſubſtantiæ & naturæ illius: Ergo operatio ſubſtantiæ omnino à corpore ſeparatæ, & ab illo independentis, non poteſt à rebus corporalibus, & ſpeciebus ab illis acceptis dependere. Tum etiam, quia ratio cur anima noſtra vniatur corpori tanquam forma eſt vt ſpecies à rebus corporeis accipiat, quibus medijs poſſit intelligere: Ergo ſubſtantia quæ omnino à corpore abſoluta eſt, & quæ illi non poteſt vniri tanquam forma, non recipit ſpecies à rebus corporeis & ſenſibilibus.

Nec

Nec valet ſi dicas cum Scoto, hanc rationem probare quidem, Angelum non accipere ſpecies à rebus corporalibus, miniſterio ſenſuum, ſicut eas accipit anima noſtra; non demonſtrare tamen, quod eas non accipiat à rebus ſenſibilibus, & corporalibus, vt ab obiectis. Non valet inquam hæc reſponſio nam res inferioris ordinis nequeunt perficere per modum obiecti rem ordinis ſuperioris; quia quod ſic perficitur, pendet àb eo à quo perficitur, cùm iſtud ſe habeat vt cauſa formalis reſpectu illius: Ergo cùm Angelus ſit ſuperioris ordinis ad res corporales & ſenſibiles, nequit ab illis etiam vt ab obiectis perfici. Vnde S. Thomas 2. contra Gent. cap. 96. *Perfectio naturæ ſuperioris non dependet à natura inferiori, perfectio autem ſubſtantiæ ſeparatæ, cùm ſit intellectualis, eſt in intelligendo: earum igitur intelligere non dependet à rebus ſenſibilibus ſic quod ab eis cognitionem accipiat.* Quod ſi dicas animam rationalem eſſe immaterialem & conſequenter ſuperioris ordinis ad corporalia & ſenſibilia, & nihilominus ab illis ſuam perfectionem intellectualem accipere: Reſpondetur quod quamuis anima rationalis ſit ſubſtantialiter ordinis ſuperioris vtpote intellectualis, tamen quatenus eſt forma corporis, pertinet quodammodo ad ordinem ſenſibilium; imò & ipſa ſenſibilia, dum animam perficiunt, intrant quodammodo ordinem ipſius, quia non eam perficiunt, niſi prout ſubſunt lumini intellectûs agentis, & prout elucent in phantaſmate, quod eſt ſupremum infimi ordinis ſenſibilis, attingens infimum ſupremi naturæ intellectualis,

nem-

nempe animam rationalem.

Ex his intelliges, Angelum non poſſe, etiam ſupernaturaliter, intelligere per ſpecies à rebus corporeis & materialibus acceptas; quia ſi aliquid corporeum & materiale non poſſit de lege ordinaria actuare & perficere id quod eſt purè ſpirituale, id etiam non poterit de via extraordinaria & de potentia abſoluta. Ratio eſt, quia id quod actuat & perficit aliud, ſe habet per modum cauſæ formalis reſpectu illius, cùm actuare & perficere ſit proprium formę, ſicut actuari & perfici eſt proprium materiæ: Sed cauſa formalis, cùm aliter non cauſet, quam per ſui communicationem, nihil poteſt præſtare ſupernaturaliter, quam id quod facit naturaliter, vt communiter docent noſtri Thomiſtæ, aſſerentes in cauſis formalibus non eſſe diſtinctionem potentiæ ordinariæ & extraordinariæ: Ergo ſi aliquid corporeum & materiale non poſſit de lege ordinaria actuare & perficere id quod eſt purè ſpirituale, id non poterit etiam de via extraordinaria, & de potentia abſoluta: v. g. quia albedo non poteſt de potentia Dei ordinaria perficere Angelum, id etiam non poteſt de potentia abſoluta.

Hanc rationem ſi penetraſſet Author Theologiæ mentis & cordis, eum non deſpexiſſet, nec *admodum frigidam* appellaſſet, nec dixiſſet doctrinam illam de cauſa formali non eſſe ad rem; quia Angelus (inquit) non acquireret ſpecies illas, vt cauſa formalis, ſed efficiens, producendo illas virtute diuina: quæ ratio ſanè frigidiſſima eſt; etſi enim Angelus ad earum acquiſitionem effectiuè concurreret,

ret,

ret, illæ tamen perficerent & actuarent intellectum eius, ſubindeque ſe haberent ad modum cauſæ formalis reſpectu illius, ſicque aliquid corporeum & materiale, in genere cauſæ formalis, perficeret aliquid purè ſpirituale, quod de abſoluta Dei potentia fieri nequit.

Dices quamuis ſpecies deſumpta à rebus corporeis ſit materialis, poteſt tamen Deus ipſam depurare ab omnibus conditionibus materialibus, & ſic depuratam immittere in intellectum Angeli; Ergo de potentia Dei abſoluta, poteſt Angelus intelligere per ſpecies à rebus corporeis acceptas.

Sed nego conſequentiam, intellectus enim Angeli in tali caſu ſpeciem illam non reciperet immediatè ab ipſo obiecto, ſed à Deo; vnde perinde ſe haberet in receptione illius, ac ſi nullo modo eſſet deſumpta à tali obiecto, ſed à ſolo Deo producta. Vel ſecundò reſponderi poteſt, talem ſpeciem, etiam ſic depuratam à conditionibus materialibus, adhuc dicere habitudinem ſiue dependentiam ab obiecto corporeo à quo eſſet deſumpta, vtpote ſibi eſſentialem, ſicque remanere adhuc corpoream; ſubindeque nec in illo caſu poſſe Angelum illam diuinitus recipere; alioquin id quod eſt corporeum & materiale, actuaret & perficeret id quod eſt purè ſpirituale.

Obijcies primò, ſi ſpecies Angelorum eſſent infuſæ à Deo, & non à rebus acceptæ, eſſent ſupernaturales, quod enim à Deo infunditur, & ab illo ſolo fieri poteſt, eſt ſupernaturale.

Reſpondeo negando ſequelam maioris, cùm

cùm enim ſpecies non infundantur Angelis à Deo vt authore ſupernaturali, ſed à Deo vt operante iuxta naturalem capacitatem Angeli; ſicut anima rationalis creatur & infunditur ab illo, quando materia eſt diſpoſita, non ſunt, nec dici debent ſupernaturales.

Obijcies ſecundò, abſtrahere ſpecies à rebus ſenſibilibus eſt aliqua perfectio conueniens animæ rationali: Ergo non debet denegari intellectui angelico, qui perfectior eſt humano.

Reſpondeo, conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam: ſicut enim licet intelligere per diſcurſum ſit aliqua perfectio intellectus humani, tamen quia eſt ſolùm perfectio ſecundùm quid, habens admixtam imperfectionem, intellectui angelico non conuenit, vt infra dicemus, ita pariter, quia habere vim educendi ſpecies ex rebus ſenſibilibus, non dicit perfectionem ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid, cum ſupponit imperfectionem potentialitatis & inferioritatis in gradu intellectuali non debet reperiri in Angelis.

Dices, natura intellectiua quæ poteſt ſeipſam reducere in actum ex proprijs principijs, perfectior eſt ea quæ id non poteſt: Atqui natura humana, ratione intellectus agentis, poteſt ſeipſam reducere in actum intelligendi, acquirendo ſpecies: Ergo ſi natura angelica id non poſſit, homo erit perfectioris naturæ, quam Angelus. Reſpondeo maiorem non eſſe vniuerſaliter veram, nam vt docet D. Thomas 1.2.q.5.art.5.ad 2. natura illa quæ bonum nobilius conſequitur, etiam ſi id fiat cum exteriori auxilio, perfectior eſt, & no-

nobilior illa quæ bonum im perfectius conſequitur ex ſeipſa; homo enim eſt nobilior brutis, etſi non poſſit acquirere propriam perfectionem & beatitudinem, niſi cum auxilio externo Dei.

Quæres primò, an Angelus poſſit recipere ſpecies à rebus ſpiritualibus, puta ab alijs Angelis? Reſpondeo negatiuè, vt enim vnus Angelus produceret ſpecies intelligibiles in intellectu alterius, deberet illabi menti illius: ſed hoc repugnat, vt oſtendemus infra, cùm agemus de illuminatione Angelorum: Ergo & illud. Maior probatur, cum huiuſmodi ſpecies, vtpote ſpirituales, non poſſent diffundi per medium; deberet Angelus immediatè immediatione ſuppoſiti illas producere intra intellectum alteriùs, ſubindeque intra illum conſtitui præſens, in ratione cauſæ huiuſmodi ſpecierum; Sed hoc eſt illabi intra terminos ipſius: Ergo vt vnus Angelus produceret ſpecies intelligibiles in intellectu alterius, deberet illabi menti illius.

Quæres ſecundò, vtrum ſpecies intelligibiles Angeli poſſint dici, & ſint reuera eius proprietates? Reſpondeo illas poſſe dici eius proprietates largo modo, inquantum ſunt formæ illi connaturales, & hoc ex triplici capite. Primò quidem, quia ſunt debitæ Angelo; cùm enim ille ſit perfectiſſimus inter creaturas intellectuales, exigit connaturaliter eſſe in actu primo completo ad intelligendum, & ad cognoſcendas cunctas rerum naturas ad ordinem Vniuerſi pertinentes. Secundò, quia Angeli tales ſpecies ſimul cum ſua natura in inſtanti creationis receperunt,

iux-

iuxta quem modum, iuſtitia originalis, ſi Adam non peccaſſet, fuiſſet connaturalis poſteris, quia illi cum ea nati fuiſſent. Tertiò ſpecies intelligibiles dicuntur connaturales Angelo propter potentiam & aptitudinem paſſiuam naturam, quam ad illas habet intellectus angelicus, quo pacto receptio lucis dicitur connaturalis diaphano, & motus cœlo. Vnde ſi Angelus produceretur ſine ſpeciebus, vel ſi auferentur ſpecies ei à Deo infuſæ, pateretur aliquam violentiam; quia illud dicitur violentum quod eſt contra inclinationem principij actiui, vel paſſiui; licèt enim cauſa ſecunda ad Dei concurſum, & corpus ad animam, non habeant inclinationem actiuam, ſed tantùm paſſiuam; nihilominus ſi talis concurſus denegaretur cauſæ debitè applicatæ, & habenti virturem completam & proportionali tam ad aliquem effectum producendum, & ſi corpori vltimò organizato anima non infunderetur, paterentur aliquam violentiam.

Non poſſunt tamen dici, nec reuera ſunt, ſpecies intelligibiles Angelorum mentibus inditæ, veræ & ſtrictæ proprietates illorum: proprietates enim ſtrictæ & rigoroſæ debent eſſe determinatæ ab intrinſeco, & non ſolùm ab extrinſeco & inuariabiliter ab eſſentia procedere ſeu dimanare: ſed ſpecies intelligibiles Angelorum mentibus inditæ neutrum habent; natura enim angelica ex ſe & ab intrinſeco non eſt determinata ad habendas has ſpecies potiùs quam alias, ſed hoc pendet ſolùm ab extrinſeca & libera Dei voluntate; quare ſi decreuiſſet condere aliud

Vni-

Vniuerſum, conſtans ex alijs ſpeciebus & generibus rerum, Angeli non habuiſſent eas quas modo habent ſpecies, ſed omnino diuerſas; vnde D. Thomas hic qu. 56. art. 2 ad 4. ait: *Si Deus inſtituiſſet facere plures naturas rerum, plures ſpecies intelligibiles mentibus angelicis impreſſiſſet*: Ergo ſpecies intelligibiles non ſunt veræ & ſtrictæ proprietates naturæ angelicæ, quamuis illi ſint connaturales triplici titulo iam explicato.

Nec valet ſi dicas, naturam Angeli eſſe determinatam ad habendas ſpecies rerum naturalium, ſuppoſito quod illæ exiſtant, & hoc ſufficere, vt dicantur veræ & ſtrictæ proprietates eius. Materia enim ſublunaris, hoc ipſo quod eſt à Deo creata, habet naturalem determinationem ad habendam aliquam formam; nihilominus hoc non ſufficit, ad hoc vt talis forma, verè ab ea dimanet per modum proprietatis: Ergo quamuis natura angelica habeat prædictam determinationem ad ſpecies, illa tamen non ſufficit, vt ſint veræ & rigoroſæ eius proprietates. Maximè quia intellectus Angeli eſt determinatus ad habendas ſpecies rerum naturalium, ſuppoſito quod exiſtant, ex eo quod eſt ex ſe pura potentia, quæ naturaliter exigit actuari ab intelligibili in actu; vnde comparatur ad ſpecies per modum tantùm principij paſſiui & potentialis, non autem vllo modo per modum principij actiui, quod tamen requiritur ad paſſionum reſultantiam, vt docetur in Philoſophia.

Alia ratio in fauorem noſtræ ſententiæ ex dictis Paragrapho præcedenti deſumi poteſt: Angelus enim, vt ibi oſtendimus, non cognoſcit

ſcit per ſuam ſubſtantiam alia à ſe: Sed hoc erit falſum, ſi ſpecies eius intelligibiles ſint veræ & rigoroſæ illius proprietates: Ergo &c. Minor probatur: qui compræhendit aliquam eſſentiam, in ea cognoſcit omnes eius proprietates, ſubindeque ſi ſpeci s intelligibiles Angeli ſint veræ & rigoroſæ eius proprietates, Angelus compræhendendo ſuam eſſentiam illas omnes clarè & diſtinctè cognoſcet: Sed repugnat cognoſci ex vi cognitionis eſſentiæ tales ſpecies, & non cognoſci obiecta per illas repræſentata, cùm ſpecies intelligibiles ſumant ſpeciem & diſtinctionem ex obiectis quæ repræſentant: Ergo ſi ſpecies intelligibiles Angeli, ſint veræ & rigoroſæ illius proprietates, falſum erit quod Angelus non cognoſcat alia à ſe per ſuam ſubſtantiam.

Nec valet reſponſio cuiuſdam recentioris Thomiſtæ, dicentis compræhenſa eſſentia non debere cognoſci proprietates reſpectiuas, & dicentes ordinem ad aliquid extrinſecum, quales ſunt ſpecies intelligibiles; ſed duntaxat proprietates abſolutas, & independentes à quocumque extrinſeco. Si enim vera eſſet hæc reſponſio, ſequeretur Angelum poſſe comprehendere animam rationalem, non cognitis eius potentijs, intellectu ſcilicet & voluntate; quia licet dimanent ab anima tanquam eius proprietates naturales, nihilominus dicunt ordinem ad aliquid extrinſecum à quo ſpecificantur. Item poſſet cognoſci, imò & comprehendi eſſentia diuina, non cognitis relationibus & attributis, ſaltem omnibus; quia relationes ſunt puri reſpectus ad terminum; & inter attributa plura ſunt quæ reſ-

piciunt creaturas, & quæ dicunt ordinem ad aliquid extrinſecum, vt omnipotentia, prouidentia, iuſtitia & miſericordia: quæ omnia prorſus falſa ſunt, & à communi Theologorum ſenſu penitùs aliena.

Nec maioris eſt ponderis quod idem Author ſubiungit, nimirum Angelos comprehendere propoſitiones de futuro contingenti, & tamen non cognoſcere, an ſint veræ vel falſæ, quia veritas & falſitas ſunt proprietates reſpectiuæ talium propoſitionum. Nam veritas vel falſitas propoſitionum de futuro contingenti, cùm ſit libera vel contingens, pendet à decreto libero Dei tanquam à prima radice & cauſa totius futuritionis & contingentiæ rerum; vnde talis veritas non poteſt certò cognoſci, niſi tale decretum per diuinam reuelationem innoteſcat: obiecta verò naturalia, ſeu creaturæ huius Vniuerſi, naturaliter & neceſſariò; ſubindeque independenter à decreto Dei, eiuſque reuelatione, repræſentantur per ſpecies intelligibiles, Angelorum mentibus inditas; & per conſequens repugnat illas ab Angelo comprehendi, niſi ex vi talis comprehenſionis, creaturæ huius Vniuerſi per illas repræſentatæ cognoſcantur.

Argumenta quæ fieri ſolent contra noſtram ſententiam, ſoluta manent ex dictis, excepto vno, quod ſic poteſt breuiter proponi: Accidentia quæ producuntur per eandem actionem qua producitur ſubſtantia, ſunt proprietates illius: Sed ſpecies intelligibiles Angelorum fuerunt productæ per eandem actionem, qua producta fuit illorum

ſub-

ſubſtantia, ſcilicet per creationem; non enim potuerunt educi ex illa, quia eductio præſupponit ſubiectum, hæ verò ſpecies incæperunt cum ipſa ſubſtantia Angeli: Ergo ſunt proprietates naturæ angelicæ.

Reſpondeo primò, Maiorem non eſſe vniuerſaliter veram, non tantùm enim proprietates, ſed etiam quæcumque accidentia alicui connaturaliter debita, ſiue ſint proprietates, ſiue non, in inſtanti generationis per eandem actionem per quam fit ſubiectum producuntur.

Reſpondeo ſecundò, data Maiore, negando Minorem, huiuſmodi enim ſpecies per actionem eductiuam productæ ſunt. Ad probationem in contrarium dicendum eſt, ad eductionem non requiri neceſſariò quod ſubiectum ſupponatur prius tempore productum, & forma educenda priuatum, ſed ſufficere quod præcedat formam prioritate naturæ, & producatur per actionem diſtinctam ab ea qua forma producitur; vnde eductio non debet fieri ſemper cum actuali tranſmutatione ſubiecti, ſed ſufficit quod de ſe ſit tranſmutatiua illius, vt conſtat in gratia collata Adamo & Angelis in inſtanti creationis; illa enim iuxta communem ſententiam, non fuit creata, ſed de potentia obedientali illorum educta; quia licet ſubiectum non præceſſerit in aliquo inſtanti priuatum huiuſmodi forma (*Deus enim*, vt ait Auguſtinus, *erat in Angelis ſimul condens naturam, & largiens gratiam*) fuit tamen per diſtinctam actionem productum; vnde licet ibi non fuerit actualis ſubiecti tranſmutatio, illa tamen

actio ex ſe erat tranſmutatiua illius, vtpote productiua formæ, quæ non erat cum eo neceſſariò connexa, & quæ proinde poterat illud priùs tempore productum ſupponere. Idem cum proportione dicendum eſt in præſenti,

§. III.

Species intellectus angelici ſunt vniuerſales in repræſentando, & eò vniuerſaliores, quo Angeli ſunt ſuperiores.

Prima pars probatur: Species intellectus angelici, non ſunt deſumptæ à rebus, ſed à Deo infuſæ, & immediatè à diuina eſſentia deriuatæ & exemplatæ, vt Paragrapho præcedenti oſtendimus: Ergo ſunt vniuerſales in repræſentando. Conſequentia probatur, licèt enim ſpecies ab obiecto cauſatæ, illam ſolùm quidditatem & naturam à qua cauſatæ ſunt repræſentent, quia ex ipſo obiecto à quo cauſantur, determinationem & limitationem habent; illæ tamen quæ à Deo infunduntur, & quæ immediatè exemplatæ & deriuatæ ſunt à Diuina eſſentia poſſunt plures naturas repræſentare, ſicut ipſa Diuina eſſentia, vt eſt ſpecies & exemplar rerum, omnes naturas creatas & creabiles clarè & diſtinctè repræſentat.

Confirmatur: quæ ſunt diſperſa in inferioribus, adunantur in ſuperioribus, vnde obiecta omnia quæ per ſingulas ſpecies ſingulis ſenſibus externis diſtinctæ repræſentantur, ſenſui communi exhibentur per vnicam

cam ſpeciem; & omnia quæ à ſenſibus tum internis, quam externis percipiuntur, ſub diſtinctis realiter ſpecificatiuis ; attinguntur ab intellectu , ſub vnica ratione formali: Ergo cùm ſpecies angelicæ ſint ſuperiores ad noſtras , habebunt virtutem repræſentandi plura quæ non repræſentantur niſi per plures ſpecies inferiores , ſubindeque erunt vniuerſales in repræſentando.

Secùnda verò pars , quæ aſſerit , Angelos, quò ſunt ſuperiores , eò per ſpecies vniuerſaliores intelligere , probatur triplici ratione D. Thomæ . Prima quam habet hìc art. 3. ſic poteſt proponi : Quò Angelus eſt ſimilior Deo in ordine intellectuali , eò per ſpecies vniuerſaliores debet intelligere : Sed eò eſt ſimilior Deo , quò eſt ſuperior in eſſentia: Ergo quò ſuperior eſt alijs in eſſentia , eò per ſpecies vniuerſaliores debet intelligere : Minor conſtat , Maior probatur . Quò Angelus eſt ſimilior Deo in ordine intellectuali , eò magis diuinas perfectiones ad talem ordinem pertinentes participat : Sed perfectè intelligere plura per vnam ſpeciem vniuerſalem, eſt perfectio diuina , ſpectans ad ordinem intellectualem · Ergo quò Angelus eſt ſimilior Deo in gradu intellectuali, eò magis eiuſmodi perfectionem participat , ſubindeque per ſpeciem plura diſtinctè repræſentantem , atque adeo vniuerſalitatem intelligit .

Neque valet , ſi dicas , perfectionem illam intelligendi per vnam ſpeciem vniuerſaliſſimam , non eſſe participabilem à creatura, ſicut nec rationem entis per eſſentiam : licèt enim (vt rectè obſeruauit Caietanus) talis

perfectio non poſſit participari à creatura ; per acceſſum ad illam , ſicut poſſunt participari potentia , ſapientia, amor, miſericordia, ac ſimilia attributa, poteſt tamen participari per receſſum ab oppoſito ; ſicut ratio entis per eſſentiam participatur per receſſum à nihilo : Ergo quò Angelus fuerit perfectior in intelligendo , eò Deo ſimilior eſt , per receſſum ab oppoſito , nempe ab intelligendo per plures & minùs vniuerſales ſpecies , ſubindeque intelligit per ſpecies pauciores & vniuerſaliores in repræſentando.

Secunda ratio affinis præcedenti habetur 2. contra Gent. cap. 98. & ſic poteſt formari : intellectus angelicus eſt medius inter intellectum diuinum & humanum, vnde cùm medium debeat aliquid participare de vtroque extremo ,, Angelus habet aliquid de puritate & actualitate intellectus Diuini , & aliquid de potentialitate & compoſitione intellectus humani ; & per conſequens non intelligit omnia per vnicam ſpeciem , ſicut Deus , nec per ſpecies ita particulares ſicut anima noſtra , ſed per ſpecies magis vel minus vniuerſales , iuxta maiorem vel minorem eius acceſſum ad Deum , & maiorem vel minorem receſſum ab anima noſtra.

Tertia ratio deſumpta ex quæſtione 8. de veritate art. 10. ſic proponitur : Quò Angelus eſt perfectior in natura ; eò eſt immaterialior , ſubindeque ſpecies exigit immateriales : Sed ſpecies intelligibiles eò ſunt vniuerſaliores in repræſentando , quò ſunt magis immateriales : Ergo quò Angelus eſt ſuperior in natura , eò exigit ſpecies vniuerſa-

liores in repræſentando. Maior patet, Minor verò probatur, tum quia proprium eſt materiæ contrahere, limitare, & indiuiduare, ſubindeque quò aliquid magis abſtrahit à materia, eò erit vniuerſalius. Tum etiam inductione, nam (vt ſupra dicebamus) ſenſus internus, quia eſt magis immaterialis, quam æternus, cognoſcit per ſpecies magis vniuerſales, & intellectus adhuc per vniuerſaliores quia eſt magis immaterialis quam ſenſus internus; demum quia Deus eſt actus purus, & in ſupremo gradu immaterialitatis, per vnicam ſpeciem vniuerſaliſſimam, nimirum eſſentiam ſuam, ſe & alia omnia intelligit.

Hæ rationes probant non ſolum Angelos ſuperioris ordinis, vel hierarchiæ, intelligere per ſpecies vniuerſaliores vt Ferrarienſis exiſtimat, ſed etiam Angelos in gradu ſpecifico, & natura perfectiores, cùm magis ad diuinam ſimilitudinem accedant, & de immaterialitate Dei magis participent, quam alij in gradu ſpecifico & natura minus perfecti quamuis ſint eiuſdem ordinis vel hierarchiæ.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis: ſpecies intelligibilis deſumit ſuam vnitatem ſpecificam ab obiecto quod repræſentat: Ergo repugnat quod vna ſpecies angelica repræſentet plures naturas ſpecie diuerſas, ſecundùm proprias earum differentias, & per conſequens quod ſit vniuerſalis in repræſentando.

Reſpondent aliqui, quod licet ſpecies intelligibiles quæ ſunt à rebus acceptæ, ſuam vnitatem ſpecificam ab obiectis deſumant; illæ tamen quæ ſunt à Deo infuſæ, & ab eſ-

ſentia diuina exemplatæ & deriuatæ, quales ſunt ſpecies angelicæ, non accipiunt ſuam vnitatem ſpecificam ab obiectis, ſed potius è contra obiecti vnitas ab vnitate ſpeciei dependet, ſicut ſigillum non ſumit vnitatem ſpecificam à ſigillato, ſed potiùs ſigillatum à ſigillo, licet res valdè diuerſas exprimat ac repræſentet. Hæc ſolutio probabilitate non caret, nihilominus Reſpondeo ſecundò, quod ſicut vnitas ſpecifica ſcientiarum non deſumitur ab obiecto materialiter & in eſſe rei ſpectato, ſed conſiderato in eſſe ſcibilis, & in ratione obiecti, vt explicari ſolet in Metaphyſica. Ita ſimiliter ſpecies intelligibiles Angelorum deſumunt vnitatem ſpecificam à naturis quas repræſentant, vt ſunt vnum in ratione obiecti, & prout ſubſtant vni rationi ſub qua, quæ cenſtituit obiectum in ratione obiecti, & eſt vna ſpecie athoma. Si autem quæras, quæ ſit talis ratio ſub qua conſtituens diuerſas naturas per ſpeciem angelicam repræſentatas, vnum formaliter & in ratione obiecti; Reſpondeo illam eſſe quamdam habitudinem quam illæ naturæ formaliter vt ſunt obiectum vnius ſpeciei angelicæ important: ita vt vna ſpecies Angeli ſit v.g. repræſentatiua immediatè omnium lapidum vel herbarum, vt conducunt ad medicinalem virtutem, vel vt pertinent ad clymata huius regionis: alia ſit ſimilitudo auium, quatenus tali regioni deſeruiunt, aut tali fini, vel ſecundùm quod deſeruiunt homini, vel quatenus pertinent ad ornatum integri elementi, v.g. aeris vel terræ, & ſic de alijs.

Obijcies ſecundò contra ſecundam partem

aſſer-

aſſertionis : Si quò Angelus eſt natura ſuperior , eò debet per vniuerſaliores ſpecies intelligere, cùm multitudo Angelorum excedat ſpecies omnium rerum materialium, quæ poſſint per intelligibiles ſpecies repræſentari , vt cap 3. oſtendimus , multò citiùs quam deueniamus ad ſupremum Angelum aſſignandus erit aliquis , qui omnes res materiales intelligat per vnicam ſpeciem . Similiter deſcendendo à ſuperioribus per inferiores ad infimos , ſi primus omnia per vnicam ſpeciem intelligit , à primo proximus per duas , tandem aliquis occurret , qui non erit, vltimus , qui plures habebit ſpecies in intellectu,quam ſint ſpecies in rebus , quia , vt loco citato docuimus cum S. Thoma , plures ſunt Angeli , quam ſpecies rerum materialium in vniuerſo. Addo quod Deus poteſt creare Angelum primo perfectiorem , ſubindeque qui intelligat omnia per pauciores ſpecies; vnde ſi primus Angelus cognoſcat omnia per vnicam ſpeciem eius ſubſtantiæ ſuperadditam , Angelus perfectior de nouo creatus , omnia intelliget per ſuam ſubſtantiam gerentem vices ſpeciei; quod tamen admittendum non eſt , cùm hoc ſit proprium Deo omnia per ſuam ſubſtantiam tanquam per ſpeciem intelligere.

Reſpondeo quod licet quò Angeli ſunt ſuperiores in natura,eò debeant per pauciores & vniuerſaliores ſpecies intelligere , nunquam tamen aſcendendo de inferioribus ad ſuperiores , antequam deueniatur ad ſupremum , peruenietur ad aliquem ſupremo inferiorem , qui vnica ſpecie omnia inferiora cognoſcat ; nec ſimiliter deſcendendo à ſupe-

rioribus per inferiores ad infimos, aliquis occurret, qui non erit vltimus, qui plures habebit ſpecies in intellectu, quam ſint ſpecies in rebus: quia nimirum vniuerſalitas ſpecierum angelicarum non ſumitur ex ſola repræſentatione plurium naturarum, ſed etiam ex repræſentatione plurium rationum intelligibilium, vt docet D. Thomas quæſt. 8. de veritate art. 10. ad 2. vbi ſic ait: *Si ſuperior Angelus per vnam ſpeciem animalis omnes ſpecies animalis cognoſcat, inferior autem non niſi per multas ſpecies, præter hoc ſuperior Angelus plures rationes intelligibiles ex iiſdem rebus cognoſcit.* Vbi per rationes intelligibiles, non poſſunt intelligi plures proprietates eiuſdem naturæ; nam eadem ſpecies intelligibilis repræſentat quidditatem ſpecificam, & ſimul eius proprietates. Nec plures modi accidentales, quia ſi illi pertinent ad ordinem prouidentiæ naturalis, repræſentantur per ſpecies quæ repræſentant quidditates, aut ſingularia quibus accidunt; ſi autem ſpectant ad ordinem gratiæ & prouidentiæ ſupernaturalis, non cadunt ſub cognitione naturali Angelorum, ſed cognoſcuntur per ſcientiam infuſam, & reuelationes extra verbum: Demum per plures rationes intelligibiles, non poſſunt ſignificari, vt aliqui interpretantur, plura indiuidua ex poſſibilibus; Angelus enim non habet naturalem inclinationem ad cognoſcendas res merè poſſibiles, cùm illæ non ſint partes Vniuerſi, vt conſtabit ex infra dicendis. Vnde per rationes illas intelligibiles debent intelligi reſpectus quos res creatæ habent inter ſe & ad cauſas ſuperiores &

la-

latentiores; qui reſpectus in infinitum excreſcere poſſunt in rebus creatis;quatenus in eis, ex eis, & per eas, plura & plura in infinitum fieri poſſunt; ideòque aſcendendo nunquam peruenietur ad aliquem Angelum, ſupremo inferiorem, qui vnica ſpecie illos omnes attingat; nec deſcendendo occurret aliquis ante vltimum, qui plures habeat ſpecies in intellectu, quam ſint in rebus creatis habitudines & reſpectus ad alias res creatas, & ad cauſas ſuperiores.

Dices, quilibet Angelus comprehendit omnia quæ ſunt in Vniuerſo: Ergo videt omnes reſpectus quos res creatæ dicunt adinuicem & ad cauſas ſuperiores. Sed nego conſequentiam,licet enim quilibet Angelus comprehendat omnia quæ ſunt in Vniuerſo, quoad rationes abſolutas, non tamen quod reſpectiuas. Vnde ſicut faber lignarius cognoſcit quidem comprehenſiuè omnia accidentia abſoluta quæ ſunt in ligno, putà longitudinem, latitudinem, fortitudinem, colorem, & ſimilia, ſed non omnes reſpectiuas, putà non videt eas quas attingit ſculptor in ordine ad diuerſas figuras, nec ſculptor eas quas attingit nauificator; nec iſte eas quæ poſſunt alijs artibus deſeruire. Ita in Angelis inferiores non cognoſcunt latentes illas rationes & connexiones cauſarum,quæ percipiuntur à ſuperioribus; vel ſi eas cognoſcant, per plures ſpecies eas attingunt, & ſic ſemper ſubſiſtit maior vniuerſalitas ſpecierum in ſuperioribus Angelis;quia dum inferior in vna ſpecie duas habitudines exprimit, ſuperior tres repræſentat, & ſic aſcendendo ad ſupremos.

Ad illud quod in obiectione additur, reſpondet Caietanus hìc art.3. quod creato ſuperiori Angelo, neceſſariò omnibus inferioribus Angelis ſuperadderetur noua ſpecies, qua diſtinctè poſſent illum cognoſcere; & ſic in illo qui erat ſupremus erunt duæ ſpecies, ſuppoſito quod antea per vnam tantùm intelligeret; in iſto verò nouiter facto erit vnica ſpecies per quam omnia cognoſcet. Et ſic eodem modo dicendum eſt, ſi procedatur in infinitum: ſemper enim ſuperior habebit pauciores ſpecies, non per minorationem in ſupremo, ſed per additionem ſeu multiplicationem in inferioribus.

CAPVT VIII.

De obiecto cognitionis Angelicæ.

COnſtat ex dictis capite præcedenti Paragrapho 1. ad finem, Angelum, Deum, ſeipſum, & alios Angelos cognoſcere. Certum eſt etiam, Angelos cognoſcere ſingularia, etiam materialia. Nam vt diſcurrit S. Doctor hìc quæſt. 57. art. 2. fides Catholica docet hæc inferiora adminiſtrari per Angelos, ſecundùm illud ad Habreos 1. *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus*: Si autem ſingularium notitiam non haberent, nullam prouidentiam habere poſſent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus non ſint niſi ſingularium.

Si verò quæras, per quam ſpeciem ab illis

cognoſcantur ? Reſpondeo ea cognoſci per eandem ſpeciem per quam natura ſpecifica ab illis cognoſcitur. Cùm enim talis ſpecies ſit participatio eſſentiæ diuinæ, vt habet rationem ſpeciei intelligibilis, ſicut eſſentia diuina repræſentat naturam ſpecificam cum omnibus eius indiuiduis, ita & ſpecies angelica; hoc enim illi non repugnat, cùm non obſtante tali repræſentatione, ſit finita ſimpliciter,& ſolùm infinita ſecundum quid, inquantum poteſt ſe extendere ad omnia indiuidua poſſibilia contenta in virtute cauſarum naturalium, quæ ſincathegorematicè & ſecundùm quid infinita ſunt. Addo quod, ideo ſpecies qua vtitur intellectus noſter, pro ſtatu præſenti, ſolam naturam communem directè repræſentat; quia fit per abſtractionem phantaſmatibus, atque adeò à ſingularitate: Sed hæc ratio ceſſat in ſpecie qua vtitur Angelus, vtpotè quæ non deſumitur à rebus, mediante phantaſmate, vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo talis ſpecies non ſolùm naturam ſpecificam, ſed etiam omnia eius indiuidua repræſentat.

Hoc præmiſſo, vt omnia cognitionis angelicæ obiecta declarentur, ſupereſt reſoluenda celebris difficultas, an ſcilicet Angeli cognoſcant naturaliter futura contingentia, & ſecretas cordium cogitationes ?

Dico ergo primò, futura quæ pendent ex libero arbitrio, non poſſe ab Angelis, naturali virtute, certò cognoſci. Colligitur ex ſcriptura ſacra, & Sanctis Patribus, aſſerentibus huiuſmodi futurorum præſcientiam & prædictionem, ita eſſe propriam Deo, vt certiſſi-

tiſſimum ſit diuinitatis ſignum & argumentum. Nam Iſaiæ 41. dicitur: *Annuntiate quæ ventura ſunt in futurum* (alloquitur idola) *& ſciemus quia dij eſtis vos*. Vnde Tertullianus Apolog. 20. *Idoneum opinor teſtimonium diuinitatis, eſt veritas diuinationis*. Et Origenes lib. 6. contra Celſum, *prædictio futurorum diuini eſt ſermonis character*. Item Chryſoſtomus homilia 18. in Ioanne. *Certa prædictio futurorum, immortalis Dei duntaxat opus eſt*. Accedit communis hominum conſenſus, nam apud omnes gentes præcognoſcere futura libera, ab alijs exequenda, *diuinare* dicitur, vt per hoc ſignificetur, talem præſcientiam eſſe aliquid diuinum, Deoque maximè proprium.

Poteſt inſuper probari concluſio duplici ratione: Prima eſt à poſteriori, nam ſi Angeli poſſent virtute naturali hæc cognoſcere, Deus non denegaret illis hanc ſcientiam, nec eos perpetuò impediret ab operatione illis naturaliter debita: At ex hiſtorijs conſtat, oracula Dæmonum plena eſſe mendacijs: ſignum igitur eſt, futura libera & contingentia à Dæmonibus certò cognoſci non poſſe; quia ſi id poſſent, ea ſemper prædixiſſent, cùm hoc ipſi ad æmulandam diuinitatem maximè affectent, iuxta illud Tertulliani in Apologia cap. 22. *Dæmones ſumentes quaſdam temporum ſortes, æmulantur diuinitatem, dum furantur diuinationem*.

Secunda ratio eſt à priori, & poteſt ſic proponi: Futura libera & contingentia duobus ſolùm modis poſſunt cognoſci, vel in ſuis cauſis, vel in ſeipſis: Atqui Angeli nequeunt ea

certò cognoſcere in ſuis cauſis, vtpotè indifferentibus & indeterminatis ad illorum poſitionem; nec in ſeipſis, cùm nondum ſint, & cùm non ſint præſentia in tempore, ſed ſolùm in æternitate, quæ non eſt menſura cognitionis angelicæ, ſed tantùm diuinæ. Vnde S. Thomas hic quæſt. 57. art. 3. *Quia Deus omnia in ſua æternitate, quæ cùm ſit ſimplex, toti tempori adeſt, & ipſum concludit: ideò Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, ſicut in præſentia, & videt omnia, vt in ſeipſis ſunt. Angelicus autem intellectus, & quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate diuina; vndè non poteſt aliquo intellectu creato cognoſci futurum, vt eſt in ſuo eſſe*: Ergo Angeli non poſſunt naturaliter cognoſcere futura libera & contingentia.

Dices cum Vaſquez, quòd licèt futura libera & contingentia non poſſint naturaliter cognoſci ab Angelis in ſuis cauſis, vel in ſeipſis, benè tamen in veritate obiectiua propoſitionum contradictoriarum quæ ab ipſis formari poſſunt vtpotè cùm hæc ſit natura talium propoſitionum, quod antecedenter ad quamcumque determinationem cauſarum vna ſit determinatè vera & altera falſa. Verùm hanc ſolutionem & doctrinam fusè impugnauimus in Tractatu de ſcientia Dei, vbi oſtendimus propoſitiones de futuro contingenti non eſſe determinatè veras, in ſigno antecedenti decretum, ſeu liberam determinationem cauſæ primæ, ſed indeterminatè ſolùm & ſub diſiunctione, vt expreſsè docet S. Thomas quæſt. 16. de malo art. 7. his verbis: *Ea quæ ſunt ad vtrumlibet non poſſunt percognoſcere*

gnoſci in ſuis cauſis determinatè, ſed ſub diſiunctione, vtpote quia erunt vel non erunt ſic enim habent veritatem. Addo quod quamuis in futuris contingentibus daretur determinata veritas obiectiua, antecedenter ad determinationem cauſarum, illam tamen Angeli non cognoſcerent naturaliter, quia non pertineret ad ordinem Vniuerſi, qui eſt ordo phyſicus, realis, & exercitus eſſendi, & non ſolùm obiectiuus: ſpecies autem intelligibiles Angelorum ſolùm repræſentant ea quæ ad ordinem Vniuerſi pertinent, vt patebit ex dicendis concluſione ſequenti.

Quod diximus de futuris contingentibus liberis, dici etiam debet de futuris fortuitis ſeu caſualibus; illa enim nullam habent in aliqua cauſa ſecunda determinationem, in qua certò & infallibiliter cognoſci poſſunt, ſed omninò per accidens eueniunt, vt docet Sanctus Thomas infra quæſt. 115. art. 6. vbi ſic ait: *Quod aliquod corpus terreſtre ignitum in ſuprema parte aeris generetur, & deorſum cadat, habet cauſam, aliquam virtutem cæleſtem. Et ſimiliter etiam quod in ſuperficie terræ ſit aliqua materia combuſtibilis poteſt reduci in aliquod cæleſte principium. Sed quod ignis cadens, huic materiæ occurrat, & comburat eam, non habet cauſam aliquod cæleſte corpus, ſed eſt per accidens.*

Quantùm verò ad præterita, ſimiliter dicendum eſt, Angelos non poſſe cognoſcere naturaliter præterita contingentia ſeu libera, quæ non percepere præſentia, & quæ ſui nullum reliquere veſtigium. Illa enim ita ſe habent reſpectu intellectus angelici, ac ſi num-

numquam fuiſſent; quare eodem modo de illis ac de futuris & nondum exiſtentibus philoſophandum eſt. Vnde Scriptura æquè negat Angelis, & reſeruat ſoli Deo cognitionem præteritorum, ac futurorum, vt patet Iſaiæ 41. vbi Propheta, vt oſtendat idola non eſſe veros Deos, per apoſtrophen ait: *Appropinquate & annuntiate nobis quæcumque ventura ſunt, aut priora quæ erant* (ideſt præterita) *& dicemus quia dij eſtis vos?*

Dico ſecundò, Angelos non poſſe per vires ſuæ naturæ: & ſecluſa Dei reuelatione, aut ſpeciali directione cogitantis ſecreta cordium, ſeu humanæ aut angelicæ mentis cogitationes & affectus, certò cognoſcere. Hæc concluſio non minùs apertè quam præcedens traditur à Scriptura & Sanctis Patribus, aſſerentibus cognitionem ſecretorum cordium eſſe propriam Dei: 3. Regum 8. & 2. Paralip. 6. *Tu ſolus noſcis corda filiorum hominum*. Ieremiæ 17. *Prauum* (ſiue vt ſeptuaginta vertunt) *profundum eſt cor hominum, & inſcrutabile: quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans cor, & probans renes*. In quem locum Hieronymus. *Nullus cogitationum ſecreta cognoſcit, niſi ſolus Deus*. Et Chryſoſtomus in Ioan. *humanorum cordium cognitio, ſolius Dei eſt qui ea formauit*. Et hoc ita verum arbitrantur Patres, vt ex ſecretorum cordis notitia, Chriſti Diuinitatem contra Arrianos demonſtrent. Hieronymus ex illo Lucæ 11. *Vt vidit Ieſus cogitationes eorum*, ſic ratiocinatur: *Nullus poteſt videre cogitationes eorum, niſi ſolus Deus: Ergo Chriſtus Deus eſt*. Similiter Chryſologus ſerm. 50. dicit Phariſæo,

ſæo, cuius cor Chriſtus cognouit Lucæ 7. *Cape diuinitatis eius inſignia: audi eum pectoris tui penetraſſe ſecretum: aſpice eum ad cogitationum tuarum latebras perueniſſe.*

Poteſt inſuper probari concluſio triplici ratione deſumpta ex D. Thoma: Prima eſt actus liberi noſtræ voluntatis debent eſſe perfectè ſub eius dominio: At non haberet voluntas plenum & perfectum ſuorum actuũ dominium, ſi ipſa in vita eſſet naturaliter alijs creaturis conſpicua eius electio & deliberatio; eſſet enim hæc electio, vt ita dicam, quaſi iuris publici, nec perfectè pertineret ad ſuum principium: Ergo non patent alienis oculis cordis humani ſecreta.

Secunda habetur in commentario illius loci Apoſtoli 1. Corint. 2. *Quis hominum ſcit quæ ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt?* vbi ſic diſcurrit: *Neque Angelus bonus, neque malus, ea quæ in corde hominum latent ſcire poteſt, niſi per aliquos effectus manifeſtentur. Cuius rei ratio accipi poteſt ex ipſo verbo Apoſtoli, qui dicit ſpiritum hominis, ideò cognoſcere quæ in corde hominis latent, quia ſpiritus hominis eſt in homine: Angelus autem neque bonus, neque malus illabi poteſt menti humanæ, vt in ipſo corde hominis ſit, & intrinſecus operetur, ſed ſolius Dei hoc proprium eſt: vnde ſolus Deus eſt conſcius ſecretorum cordis hominis, ſecundùm illud Iob 16. Ecce in cælo teſtis meus, & conſcius meus in excelſis.*

Tertia deſumitur ex quæſt. 8. de verit. art. 13. & ex quæſt. 16. de malo art. 8. poteſtque ſic proponi. Angeli nihil cognoſcunt naturaliter



aliis cauſis ...
nexionem, eſſeque apta moueri ab illis: e con-
tra verò ſi aliqua cauſa particularis ſit talis
conditionis & eminentiæ, vt in ſuis operatio-
nibus non dependeat à cauſis naturalibus &
vniuerſalibus, ſed à ſolo Deo, qui eſt extra
& ſupra totum ordinem Vniuerſi, oportet
quod tales operationes ſint extra, & quod-
ammodo ſupra totum ordinem Vniuerſi:
voluntas autem humana, ratione libertatis,

&

Ad illud quod in obiectione additur, reſpondet Caietanus hic art.3. quod creato ſuperiori Angelo, neceſſariò omnibus inferioribus Angelis ſuperadderetur noua ſpecies, qua diſtinctè poſſent illum cognoſcere; & ſic in illo qui erat ſupremus erunt duæ ſpecies, ſuppoſito quod antea per vnam tantùm intelligeret; in iſto verò nouiter facto erit vnica ſpecies per quam omnia cognoſcet. Et ſic eodem modo dicendum eſt, ſi procedatur in infinitum: ſemper enim ſuperior habebit pauciores ſpecies, non per minorationem in ſupremo, ſed per additionem ſeu multiplicationem in inferioribus.

CAPVT VIII.

De obiecto cognitionis Angelicæ.

COnſtat ex dictis capite præcedenti Paragrapho 1. ad finem, Angelum, Deum, ſeipſum, & alios Angelos cognoſcere. Certum eſt etiam, Angelos cognoſcere ſingularia, etiam materialia. Nam vt diſcurrit S. Doctor hic quæſt. 57. art. 2. fides Catholica docet hæc inferiora adminiſtrari per Angelos, ſecundùm illud ad Habreos 1. *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus*: Si autem ſingularium notitiam non haberent, nullam prouidentiam habere poſſent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus non ſint niſi ſingularium.

Si verò quæras, per quam ſpeciem ab illis

cognoſcantur ? Reſpondeo ea cognoſci per eandem ſpeciem per quam natura ſpecifica ab illis cognoſcitur. Cùm enim talis ſpecies ſit participatio eſſentiæ diuinæ, vt habet rationem ſpeciei intelligibilis, ſicut eſſentia diuina repræſentat naturam ſpecificam cum omnibus eius indiuiduis, ita & ſpecies angelica; hoc enim illi non repugnat, cùm non obſtante tali repræſentatione, ſit finita ſimpliciter,& ſolùm infinita ſecundum quid, inquantum poteſt ſe extendere ad omnia indiuidua poſſibilia contenta in virtute cauſarum naturalium, quæ ſincathegorematicè & ſecundùm quid infinita ſunt. Addo quod, ideo ſpecies qua vtitur intellectus noſter, pro ſtatu præſenti, ſolam naturam communem directè repræſentat; quia fit per abſtractionem phantaſmatibus, atque adeò à ſingularitate: Sed hæc ratio ceſſat in ſpecie qua vtitur Angelus, vtpotè quæ non deſumitur à rebus, mediante phantaſmate, vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo talis ſpecies non ſolùm naturam ſpecificam, ſed etiam omnia eius indiuidua repræſentat.

Hoc præmiſſo, vt omnia cognitionis angelicæ obiecta declarentur, ſupereſt reſoluenda celebris difficultas, an ſcilicet Angeli cognoſcant naturaliter futura contingentia, & ſecretas cordium cogitationes?

Dico ergo primò, futura quæ pendent ex libero arbitrio, non poſſe ab Angelis, naturali virtute, certò cognoſci. Colligitur ex ſcriptura ſacra, & Sanctis Patribus, aſſerentibus huiuſmodi futurorum præſcientiam & prædictionem, ita eſſe propriam Deo, vt certiſſi-

tiſſimum ſit diuinitatis ſignum & argumentum. Nam Iſaiæ 41. dicitur: *Annuntiate quæ ventura ſunt in futurum* (alloquitur idola) *& ſciemus quia dij eſtis vos*. Vnde Tertullianus Apolog. 20. *Idoneum opinor teſtimonium diuinitatis, eſt veritas diuinationis.* Et Origenes lib. 6. contra Celſum, *prædictio futurorum diuini eſt ſermonis character*. Item Chryſoſtomus homilia 18. in Ioanne. *Certa prædictio futurorum, immortalis Dei duntaxat opus eſt.* Accedit communis hominum conſenſus, nam apud omnes gentes præcognoſcere futura libera, ab alijs exequenda, *diuinare* dicitur, vt per hoc ſignificetur, talem præſcientiam eſſe aliquid diuinum, Deoque maximè proprium.

Poteſt inſuper probari concluſio duplici ratione: Prima eſt à poſteriori, nam ſi Angeli poſſent virtute naturali hæc cognoſcere, Deus non denegaret illis hanc ſcientiam, nec eos perpetuò impediret ab operatione illis naturaliter debita: At ex hiſtorijs conſtat, oracula Dæmonum plena eſſe mendacijs: ſignum igitur eſt, futura libera & contingentia à Dæmonibus certò cognoſci non poſſe; quia ſi id poſſent, ea ſemper prædixiſſent, cùm hoc ipſi ad æmulandam diuinitatem maximè affectent, juxta illud Tertulliani in Apologia cap. 22. *Dæmones ſumentes quaſdam temporum ſortes, æmulantur diuinitatem, dum furantur diuinationem.*

Secunda ratio eſt à priori, & poteſt ſic proponi: Futura libera & contingentia duobus ſolùm modis poſſunt cognoſci, vel in ſuis cauſis, vel in ſeipſis: Atqui Angeli nequeunt ea

cer-

certò cognoſcere in ſuis cauſis, vtpotè indifferentibus & indeterminatis ad illorum poſitionem; nec in ſeipſis, cùm nondum ſint, & cùm non ſint præſentia in tempore, ſed ſolùm in æternitate, quæ non eſt menſura cognitionis angelicæ, ſed tantùm diuinæ. Vnde S.Thomas hic quæſt. 57. art. 3. *Quia Deus omnia in ſua æternitate, quæ cùm ſit ſimplex, toti tempori adeſt, & ipſum concludit: ideò Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, ſicut in præſentia, & videt omnia, vt in ſeipſis ſunt. Angelicus autem intellectus, & quilibet intellectus creatus, deficit ab æternitate diuina: vndè non poteſt aliquo intellectu creato cognoſci futurum, vt eſt in ſuo eſſe*: Ergo Angeli non poſſunt naturaliter cognoſcere futura libera & contingentia.

Dices cum Vaſquez, quòd licèt futura libera & contingentia non poſſint naturaliter cognoſci ab Angelis in ſuis cauſis, vel in ſeipſis, benè tamen in veritate obiectiua propoſitionum contradictoriarum quæ ab ipſis formari poſſunt vtpotè cùm hæc ſit natura talium propoſitionum, quod antecedenter ad quamcumque determinationem cauſarum vna ſit determinatè vera & altera falſa. Verùm hanc ſolutionem & doctrinam fusè impugnauimus in Tractatu de ſcientia Dei, vbi oſtendimus propoſitiones de futuro contingenti non eſſe determinatè veras, in ſigno antecedenti decretum, ſeu liberam determinationem cauſæ primæ, ſed indeterminatè ſolùm & ſub diſiunctione, vt expreſsè docet S.Thomas quæſt. 16. de malo art. 7. his verbis: *Ea quæ ſunt ad vtrumlibet non poſſunt perco-*

gnoſci in ſuis cauſis determinatè , ſed ſub diſiunctione, vtpote quia erunt vel non erunt ſic enim habent veritatem . Addo quod quamuis in futuris contingentibus daretur determinata veritas obiectiua , antecedenter ad determinationem cauſarum , illam tamen Angeli non cognoſcerent naturaliter, quia non pertineret ad ordinem Vniuerſi , qui eſt ordo phyſicus , realis, & exercitus eſſendi, & non ſolùm obiectiuus : ſpecies autem intelligibiles Angelorum ſolùm repræſentant ea quæ ad ordinem Vniuerſi pertinent , vt patebit ex dicendis concluſione ſequenti.

Quod diximus de futuris contingentibus liberis , dici etiam debet de futuris fortuitis ſeu cauſalibus ; illa enim nullam habent in aliqua cauſa ſecunda determinationem,in qua certò & infallibiliter cognoſci poſſunt , ſed omninò per accidens eueniunt , vt docet Sanctus Thomas infra quæſt. 115. art. 6. vbi ſic ait : *Quod aliquod corpus terreſtre ignitum in ſuprema parte aeris generetur, & deorſum cadat , habet cauſam , aliquam virtutem cæleſtem . Et ſimiliter etiam quod in ſuperficie terræ ſit aliqua materia combuſtibilis poteſt reduci in aliquod cæleſte principium . Sed quod ignis cadens, huic materiæ occurrat, & comburat eam , non habet cauſam aliquod cæleſte corpus, ſed eſt per accidens.*

Quantùm verò ad præterita , ſimiliter dicendum eſt , Angelos non poſſe cognoſcere naturaliter præterita contingentia ſeu libera , quæ non percepere præſentia, & quæ ſui nullum reliquere veſtigium . Illa enim ita ſe habent reſpectu intellectus angelici , ac ſi num-

numquam fuiſſent; quare eodem modo de illis ac de futuris & nondum exiſtentibus philoſophandum eſt. Vnde Scriptura æquè negat Angelis, & reſeruat ſoli Deo cognitionem præteritorum, ac futurorum, vt patet Iſaiæ 41. vbi Propheta, vt oſtendat idola non eſſe veros Deos, per apoſtrophen ait: *Appropinquate & annuntiate nobis quæcumque ventura ſunt, aut priora quæ erant* (id eſt præterita) *& dicemus quia dij eſtis vos?*

Dico ſecundò, Angelos non poſſe per vires ſuæ naturæ: & ſecluſa Dei reuelatione, aut ſpeciali directione cogitantis ſecreta cordium, ſeu humanæ aut angelicæ mentis cogitationes & affectus, certò cognoſcere. Hæc concluſio non minùs apertè quam præcedens traditur à Scriptura & Sanctis Patribus, aſſerentibus cognitionem ſecretorum cordium eſſe propriam Dei: 3. Regum 8. & 2. Paralip. 6. *Tu ſolus noſcis corda filiorum hominum*. Ieremiæ 17. *Prauum* (ſiue vt ſeptuaginta vertunt) *profundum eſt cor hominum, & inſcrutabile: quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans cor, & probans renes*. In quem locum Hieronymus. *Nullus cogitationum ſecreta cognoſcit, niſi ſolus Deus*. Et Chryſoſtomus in Ioan. *humanorum cordium cognitio, ſolius Dei eſt qui ea formauit*. Et hoc ita verum arbitrantur Patres, vt ex ſecretorum cordis notitia, Chriſti Diuinitatem contra Arrianos demonſtrent. Hieronymus ex illo Lucæ 11. *Vt vidit Ieſus cogitationes eorum*, ſic ratiocinatur: *Nullus poteſt videre cogitationes eorum, niſi ſolus Deus: Ergo Chriſtus Deus eſt*. Similiter Chryſologus ſerm. 50. dicit Phari-

ſæo, cuius cor Chriſtus cognouit Lucæ 7. *Cape diuinitatis eius inſignia: audi eum pectoris tui penetraſſe ſecretum: aſpice eum ad cogitationum tuarum latebras perueniſſe.*

Poteſt inſuper probari concluſio triplici ratione deſumpta ex D. Thoma: Prima eſt actus liberi noſtræ voluntatis debent eſſe perfectè ſub eius dominio: At non haberet voluntas plenum & perfectum ſuorum actuũ dominium, ſi ipſa in vita eſſet naturaliter alijs creaturis conſpicua eius electio & deliberatio; eſſet enim hæc electio, vt ita dicam, quaſi iuris publici, nec perfectè pertineret ad ſuum principium: Ergo non patent alienis oculis cordis humani ſecreta.

Secunda habetur in commentario illius loci Apoſtoli 1. Corint. 2. *Quis hominum ſcit quæ ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt?* vbi ſic diſcurrit: *Neque Angelus bonus, neque malus, ea quæ in corde hominum latent ſcire poteſt, niſi per aliquos effectus manifeſtentur. Cuius rei ratio accipi poteſt ex ipſo verbo Apoſtoli, qui dicit ſpiritum hominis, ideò cognoſcere quæ in corde hominis latent, quia ſpiritus hominis eſt in homine: Angelus autem neque bonus, neque malus illabi poteſt menti humanæ, vt in ipſo corde hominis ſit, & intrinſecus operetur, ſed ſolius Dei hoc proprium eſt: vnde ſolus Deus eſt conſcius ſecretorum cordis hominis, ſecundùm illud Iob 16. Ecce in cœlo teſtis meus, & conſcius meus in excelſis.*

Tertia deſumitur ex quæſt. 8. de verit. art. 13. & ex quæſt. 16. de malo art. 8. poteſtque ſic proponi. Angeli nihil cognoſcunt naturaliter

ter, niſi contineatur intra ordinem Vniuerſi, cuius ſunt partes: Atqui actus liberi voluntatis creatæ, intra eam ſiſtentes, nullumque inferentes effectum ad extra, ad ordinem Vniuerſi non pertinent: Ergo non poſſunt naturaliter ab Angelis cognoſci. Maior docetur communiter à Theologis, & poteſt probari, & eo quod debet aſſignari aliquis terminus cognitioni angelicæ, ſicut aſſignatur determinata ſphæra ſuæ actiuitati: non poteſt autem alius terminus ei aſſignari, quam latitudo Vniuerſi, cuius eſt pars; alioquin ſi vltra ſe extenderet, deberet non ſolùm ad exiſtentia, ſed etiam ad futura, imò & ad merè poſſibilia, connaturaliter ferri; quod repugnat, cùm Angelus non habeat ſpecies merè poſſibilium, Minor verò in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Ordo Vniuerſi conſiſtit in hoc quod cauſæ particulares habeant concatenationem cum vniuerſalibus, ſeu in hoc quod inferiora regantur & moueantur per ſuperiora, vt docet D. Thomas quodlib. 6. art. 10. vnde vt aliqua cauſa inferior & particularis, eiuſque operatio, ad ordinem Vniuerſi pertineant, debent habere neceſſariam cum alijs cauſis naturalibus & vniuerſalibus connexionem, eſſeque apta moueri ab illis: è contra verò ſi aliqua cauſa particularis ſit talis conditionis & eminentiæ, vt in ſuis operationibus non dependeat à cauſis naturalibus & vniuerſalibus, ſed à ſolo Deo, qui eſt extra & ſupra totum ordinem Vniuerſi, oportet quod tales operationes ſint extra, & quodammodo ſupra totum ordinem Vniuerſi: voluntas autem humana, ratione libertatis,

&

& perfecti dominij quod habet in ſuos actus liberos, talis eſt naturæ, perfectionis, & eminentiæ, vt in illis à ſolo Deo dependeat, quia ipſe ſolus poteſt ei illabi, & intra ipſam operari: Ergo actus liberi voluntatis creatæ ad ordinem Vniuerſi non pertinent, ſed extra ipſum, & quodammodo ſupra ipſum exiſtunt.

Dices, Diuus Thomas ſupra quæſtione decimanona, articulo 8. ait: *Deus quædam vult fieri neceſſariò, quædam contingenter, vt ſit ordo in rebus, ad complementum Vniuerſi:* Ergo actus liberi ad ordinem Vniuerſi pertinent.

Reſpondeo Diuum Thomam verbis illis ſolùm velle declarare, perfectionem Vniuerſi exigere, vt in eo ſint aliqui actus neceſſarij, & alij contingentes, ſiuè liberi; non tamen hos vel illos determinatè poſtulare, ſed indeterminatè, prout cauſa libera voluerit. Vnde nequeunt determinatè ab Angelis cognoſci, niſi ſolùm quando ad ipſos diriguntur: tunc enim, ex vi talis directionis, incipiunt ad illos pertinere, ſubindeque ad ordinem Vniuerſi, quia illa pertinent ad ordinem Vniuerſi, quæ vel ad ipſum, vel ad aliquam eius partem ordinantur, vt magis infra declarabitur, cùm de locutione & illuminatione Angelorum.

Obijcies primò contra primam concluſionem: Dæmones multa futura libera, & contingentia interdum prænuntiant, vel per ſe, vel per homines quos inſpirant, vt regnorum mutationes, bellorum exitus, & ſimilia quæ à liberis hominum voluntatibus pendent:

At

At in Dæmonibus nullum datur lumen ſupernaturale, ſed ſola ſcientia naturalis, quæ poſt peccatum in eis remanſit: Ergo Angeli poſſunt naturaliter futura contingentia & libera cognoſcere.

Reſpondeo Dæmones interdum prædicere futura, non quod certò ea per vires ſuæ naturæ cognoſcant, ſed quia Deus immediatè, aut mediantibus bonis Angelis, ea ipſis reuelat, propter occultos fines ſuæ prouidentiæ: ſicut etiam interdum per malos & impios homines multa reuelat, vt conſtat de Balaam, Caipha, & Sybillis. Ita Auguſtinus lib. 2. de Geneſi ad litt. cap. 17. Vel ſecundo dici poteſt, quod Dæmones vera prædicunt ex reuelationibus non ſibi factis, ſed alijs, ex quorum dictis, aut ſcriptis, aut alijs ſignis, ea cognoſcere poſſunt, vt affirmat Tertullianus in Apologetico cap. 22. his verbis: *Diſpoſitiones etiam Dei, & nunc Prophetis concionantibus excerpunt, & nunc lectionibus reſonantibus carpunt. Ita & hinc ſumentes quaſdam temporum ſortes, æmulantur diuinitatem, dum furantur diuinationem.* Tertiò reſponderi poteſt, Dæmones cognoſcere futura ex coniecturis, & ſyderum influentijs, quas optimè norunt: cùm enim ſciant maximam hominum partem, ſequi potiùs paſſiones influentijs ſyderum excitatas, quam rationem, frequenter plura ſin certò, ſaltem coniecturaliter præuident, & tanquam vera prædicunt, licet coniecturaliter ſolùm cognoſcant. Ita D. Thomas 22. qu. 95. art. 5. ad 2. ſimiliter etiam Dæmones interdum

dum reuelant aliquas cogitationes cordis humani, non quod eas certò intelligant, ſed quia ex immutatione interna temperamenti corporei, vel ex quibuſdam externis indicijs illas explorant & coniecturaliter cognoſcunt. Nam vt rectè ait idem S. Doctor hic qu. 57. art. 4. poſſunt Dæmones per indicia externa, vt pulſum, immutationem vultus, & alias corporis affectiones, deprehendere affectus mentis; quod & medici faciunt; ſed illi eò meliùs, quò ſubtiliùs huiuſmodi mutationes corporales aduertunt & expendunt. De quo videri poteſt Caſſianus collat. 7. cap. 15.

Obijcies ſecundò: ſpecies Angelorum mentibus inditæ, ſunt repræſentatiuæ non ſolùm ſingularium exiſtentium, ſed etiam futurorum. Ergo cùm quilibet Angelus ſuas ſpecies comprehendat, naturaliter cognoſcet in illis, non ſolùm res exiſtentes, ſed etiam futuras.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam: licet enim ſpecies Angelorum mentibus inditæ, de ſe ſint repræſentatiuæ ſingularium, quæ habitura ſunt exiſtentiam in aliqua differentia temporis, ea tamen de facto & in actu exercito non repræſentant, defectu alicuius conditionis ad actualem eorum repræſentationem neceſſariæ, actualis ſcilicet exiſtentiæ & durationis illorum. Nam vt ait D. Thomas hìc art. 2. ad 3. *Ea quæ ſunt præſentia habent naturam, per quam aſſimilantur ſpeciebus quæ ſunt in mente Angeli, & ſic per eas cognoſci poſſunt: ſed quæ futura ſunt, nondum habent naturam per quam illis aſſimilentur, vnde per eas co-*

gno-

gnoſci non poſſunt. Poteſt hoc explicari exemplo ſpeculi, quod quantumcumque perfectum ſit, non repræſentat niſi obiecta quæ ſunt, non verò quæ erunt non defectu virtutis repræſentatiuæ in ipſo, ſed defectu obiecti, quod non eſt repræſentabile. Quare ſicut quando ſpeculum repræſentat de facto aliquod obiectum, quod antea non repræſentabat, hoc non fit per mutationem ipſius, ſed potiùs per mutationem obiecti, quod fit illi præſens eique obijcitur. Ita pariter ſpecies angelica quæ ſolam naturam ſpecificam repræſentabat, repræſentat indiuidua, vt exiſtentia, vel futura, abſque intrinſeca ſui mutatione, poſito ſolùm aliquo extrinſeco connotato; nimirum obiecti exiſtentia, vel futuritione. Vnde D. Thomas quodlib 7. art. 3. ad 2. *Quando aliquid de nouo incipit eſſe præſens, Angelus de nouo cognoſcit illud, non facta aliqua mutatione, ſeu innòuatione in ipſo Angelo, ſed in re cognoſcibili, in qua eſt aliquid quod priùs non fuit*. Et quæſt. 16. de malo art. 7. ad 13. *Quod Dæmon* (inquit) *non cognoſcat id quod eſt futurum, non prouenit ex eo quod intellectus ſuus ſit in potentia, ſed ex eo quod ſinguiare futurum nondum participat formam naturæ, cuius ſimilitudo actu præexiſtit in intellectu Dæmonis.*

Hæc S. Doctoris teſtimonia non vidit recentior quidam Thomiſta, dum dixit in ſua Theologia mentis & cordis, *difficile captu eſſe ſpeciem aliquid repræſentare de nouo, quod antea non repræſentabat, niſi aliqua ei intrinſeca perfectio adueniat. Nam repræſentatio ſpeciei* (inquit) *eſt aliquid intrinſecum non* de-

denominatio extrinſeca: Ergo vt aliquid repræſentet intellectus angelicus quod antea non repræſentabat, vel debet nouis ſpeciebus perfundi, vel illa quas habet infuſas, nouam debent acquirere perfectionem. Verùm ſpeculi exemplum ſupra adductum quod per ſolam obiecti mutatione repræſentat de facto aliquid quod antea non repræſentabat, ſatis apertè declarat, rem illam non eſſe adeò captu difficilem. Poteſt tamen adhuc magis explicari & confirmari, exemplo relationis paternitatis, actu terminatæ ad vnicum filium, quæ abſque vlla ſui mutatione, aut additione alicuius intrinſeci, terminatur & extenditur ad alios de nouo genitos. Idem exemplo eſſentiæ diuinæ, quæ vt habet rationem ſpeciei intelligibilis, antecedenter ad decretum & determinationem voluntatis diuinæ circa rerum productionem; non repræſentat eas vt exiſtentes, vel futuras, & tamen poſt dictam determinationem, abſque eo quod intelligatur aliquid ipſi in ratione ſpeciei ſuperaddi, repræſentat eaſdem, vt exiſtentes, vel futuras. Idem cum proportione dicendum eſt de ſpecie angelica (quippe quæ habet excellentem repræſentandi modum, inquantum eſt expreſſio & participatio modi repræſentandi diuinæ eſſentiæ, à qua fuit exemplata & deriuata) nimirum illam, abſque intrinſeca ſui mutatione, poſſe repræſentare indiuidua exiſtentia, vel futura, quæ antea non repræſentabat, per hoc ſolùm quod illa tranſeat à ſtatu meræ poſſibilitatis, ad ſtatum exiſtentiæ, vel futuritionis. Vnde falſum eſt quod ait præfatus Author, nempe quod actualis repræ-

ſen-

ſentatio in ſpeciebus angelicis, ſit aliqua perfectio intrinſeca eis ſuperueniens, eſt enim ſolùm noua connotatio obiecti vt præſentis vel futuri, quæ antea non erat, defectu exiſtentiæ, vel futuritionis obiecti.

Obijcies tertiò contra ſecundam concluſionem: Angelus poteſt cognoſcere naturaliter quidquid continetur intra obiectum proportionatum ſui intellectus. Sed actus liberi continentur intra obiectum proportionatum intellectus angelici: Ergo ab Angelo naturaliter cognoſci poſſunt. Maior patet, Minor probatur. Omnis entitas naturalis continetur intra obiectum proportionatum intellectus angelici: Sed actus liberi (cùm non ſint ſupernaturales, vt ſupponimus) pertinent ad ordinem naturalem: Ergo continentur intra obiectum proportionatum intellectus angelici.

Reſpondeo, conceſſa Maiore, negando Minorem, & ad illius probationem, diſtinguo Maiorem: Omnis entitas naturalis, pertinens ad ordinem phyſicum, continetur intra obiectum proportionatum intellectus angelici concedo Maiorem. Omnis entitas naturalis ſpectans ad ordinem moralem & liberum, nego Maiorem. Vt enim ſupra dicebamus, obiectum proportionatum intellectus angelici eſt illud tantùm quod pertinet ad hoc Vniuerſum, & cum eo connexionem habet: ea verò quæ ad lineam moralem & liberam pertinent, ſunt extra hoc Vniuerſum, cùm non dependeant à cauſis naturalibus, & vniuerſalibus, ſed à ſolo Deo, qui eſt extra & ſupra totum ordinem Vniuerſi, ſubindeque

non pertinent ad obiectum proportionatum intellectus angelici.

Dices, duo obiecta eiuſdem naturæ, ſunt duabus mentibus etiam eiuſdem ſpeciei, & naturæ æquè proportionata aut diſproportionata: Sed cogitatio cordis vnius Angeli, puta Michaelis, & cogitatio Gabrielis, ſunt duo obiecta eiuſdem naturæ, & mens Gabrielis, ac mens Michaelis, ſunt eiuſdem ſpeciei: Ergo cogitatio quæ eſt in corde Gabrielis eſt naturaliter æquè proportionata Michaeli, vt eam cognoſcat, ac Gabrieli ipſi, qui eam videt in corde ſuo.

Reſpondeo cum eadem diſtinctione: duo obiecta pertinentia ad ordinem phyſicum, concedo Maiorem: pertinentia ad ordinem moralem, nego Maiorem. Ea enim quæ pertinent ad ordinem moralem & liberum, pendent ſolùm à voluntate à qua procedunt, & ab eo cui ſubiacet talis voluntas, & qui ipſi illabi ac intra eam operari poteſt; ſubindeque cogitatio à Gabriele elicita, ei ſolùm eſt proportionata vt naturaliter eam cognoſcat, & Deo, qui ſolus menti angelicæ illabi poteſt, & intra eam operari.

Ex his intelliges, Angelos non poſſe naturaliter cognoſcere myſteria gratiæ, puta myſterium Incarnationis, vel Euchariſtiæ, cùm illa ſint improportionata intellectui angelico, non ſolùm propter libertatem, quia nimirùm pendent à ſola voluntate diuina, ſed etiam propter ſupernaturalitatem, per quam tranſcendunt omnes vires naturales cuiuſcumque intellectus creati, & creabilis, vnde non niſi diuina reuelatione & lumine ſuper-

natu-

naturali cognoſci poſſunt. De quo fuſiùs in Tractatu de Incarnatione.

CAPVT IX.

De modo cognitionis Angelicæ.

CIrca modum cognitionis angelicæ quatuor occurrunt difficultates breuiter hîc reſoluendæ. Prima an Angelus ſemper & neceſſariò ſeipſum intelligat; Secundo, an diſcurrat, vel diſcurrere poſſit: Tertiò, an intelligat componendo, & diuidendo? Quartò, vtrum Angeli inferiores comprehendant ſuperiores.

§. I.

Reſolutio primæ difficultatis.

Dico primò. Angelus ſemper & neceſſariò ſeipſum intelligit.

Probatur ratione D. Thomæ 2. contra Gent. cap. 96. vbi ſic diſcurrit. *Omnis ſubſtantia viuens habet aliquam operationem vitæ in actu ex ſua natura, quæ ineſt ei ſemper, licet alia quandoque inſint ei in potentia ſicut animalia ſemper nutriuntur, licet non ſemper ſentiant ſubſtantiæ autem ſeparatæ ſunt ſubſtantiæ viuentes nec habent aliam operationem vitæ niſi intelligere: oportet igitur quod ex ſua natura ſint intelligentes actu ſemper.* Sed nullum aliud poteſt aſſignari obiectum quod

Angeli ſemper & neceſſariò intelligant, quam ipſorum ſubſtantia; tum quia nulli alteri obiecto conaturaliùs vnitur ipſorum intellectus, quam propriæ ſubſtantiæ: tum etiam, quia ſemper illam habent præſentem, eaque informetur in eſſe intelligibili, vt conſtat ex dictis ſupra cap. 7. quare ſicut ſi ſpecies alicuius obiecti pupillam oculi naturaliter efficeret, ab eius viſione deſiſtere non poſſet; ita Angelus non poteſt ceſſare à ſui cognitione, ſed ſemper & neceſſariò ſeipſum in actu ſecundo cognoſcit. Vnde D. Thomas in 2 diſtinct.11. quæſt.1.art.3.ad 4. *Angelus eſt ſemper in actuali conſideratione ſui ipſius.*

Confirmatur: Omnis motus ſecundùm naturæ ordinem debet reduci in primum motum determinatum ab ipſa natura, qui ſit cauſa cæterorum: vnde in animali omnes motus vitales reducuntur in motum cordis, qui fluit quaſi proprietas à natura animalis eique ſemper conuenit, vt docet D. Thomas in opuſculo de motu cordis: Ergo ſimiliter omnis cognitio & volitio naturalis Angeli, debet in cognitionem & dilectionem ſui, tanquam in primam operationem, ab ipſa natura determinatam & procedentem reduci.

Dices, nullum obiectum, præter Deum clarè viſum, poteſt neceſſitare intellectum & voluntatem ad ſui cognitionem & amorem: Ergo Angelus à propria ſubſtantia non poteſt ad ſui cognitionem & amorem neceſſitari. Reſpondeo quod quamuis Angelus non neceſſitetur ad ſui cognitionem & amorem, à propria ſubſtantia, vt ab obiecto, quia non ha-

habet omnimodam rationem boni; benè tamen tanquam à principio, inquantum cognitio & amor ſui eſt proprietas Angeli, dimanans ab eius eſſentia, eo ferè modo quo motus cordis fluit quaſi proprietas à natura animalis.

Ex his intelliges, Angelum ſemper & neceſſariò cognoſcere Deum, vt ſuæ naturæ auctorem, non poteſt enim comprehendere eſſentiam ſuam, niſi videat dependentiam quam habet à Deo, ſubindeque niſi illum ſemper & neceſſariò vt naturæ ſuæ auctorem cognoſcat.

§. II.

Reſolutio ſecundæ, & tertiæ difficultatis.

Dico ſecundò, Angeli non intelligunt per diſcurſum propriè dictum, neque componendo & diuidendo. Ita D. Thomas hìc quæſt. 58. art. 3. ad 4.

Probatur prima pars ratione fundamentali: Ad verum & proprium diſcurſum intellectualem requiritur diſtinctio, & pluralitas actuum, quorum vnus ſit cauſa alterius, nempe actus ſeu cognitio obiecti notioris, actus ſeu cognitio obiecti ignotioris: Sed in Angelis non reperitur talis diſtinctio, & ordo ſeu cauſalitas cognitionum: Ergo nec diſcurſus intellectualis propriè dictus. Maior conſtat, vna enim cognitio plura intelligens in vno principio, non eſt diſcurſiua, ſed intuitiua. Similiter duæ cognitiones ſibi inuicem ſuccedentes, abſque cauſalitate & de-

pendentia vnius ab altera, non ſunt verus & proprius diſcurſus, ſed tantùm improprius, vt docet D. Thomas ſupra qu. 14. art. 7. Vnde magna eſt differentia inter hæc tria: Videre aliquid in alio, videre poſt aliud, & videre ex alio. Deus enim videt omnia in ſeipſo, non tamen poſt aliud, aut ex alio: Angeli vident vnum poſt aliud, non tamen ex alio, vt mox patebit: homines verò vident vnum poſt aliud, & ex alio. Videre in alio denotat omnimodam ſimultatem ex parte actus, & prioritatem ac poſterioritatem ſeu dependentiam inter obiecta, ita vt vnum ſit ratio cognoſcendi aliud. Videre poſt aliud dicit ſucceſſionem ex parte actuum, abſque cauſalitate & dependentia vnius ab altero. Videre autem ex alio, non ſolum pluralitatem actuum, ſed etiam cauſalitatem & dependentiam vnius ab altero, importat. Minor verò, in qua eſt difficultas, ſic oſtenditur. Omnia quæ Angelus cognoſcit, vnico ſimplici intuitu penetrat; videt enim concluſiones in principijs, effectus in cauſis, & cauſas in effectibus: Ergo non habet diſtinctas cognitiones de rebus quas cognoſcit: quarum vna cauſetur ex alia. Conſequentia patet, Antecedens probatur. In nobis ex imperfectione ſpecierum, & debilitate luminis intellectualis, prouenit, quod non ſtatim, ex vi viſionis principiorum, intueamur concluſiones in illis contentas, & quod cognita cauſa, ſtatim non cognoſcamus eius effectum, vel cognito effectu, ſtatim eius cauſam non penetremus: Ergo cùm Angelus habeat lumen intellectuale perfectum, & ſpeciebus vniuerſalibus illis omnia repræſen-

tan-

tantibus inſtructus ſit, cuncta vnico intuitu penetrat, & ſtatim videt concluſiones in principijs, effectus in cauſis, vel cauſas in effectibus. Vnde Angeli dicuntur intelligentiæ, homines verò rationales appellantur; quia nimirum iſti ratiocinando ad cognitionem veritatis perueniunt; illi verò vno ſimplici intuitu omnia cognoſcunt. Et ſanè (vt ratiocinatur D. Thomas) quæ ſunt perfecta in aliquo genere, non debent acquirere ſuam perfectionem, eo modo quo illa quæ ſunt imperfecta in eodem ordine; vnde cœlum non acquirit ſuam perfectionem per motum alterationis & augmentationis, ſicut corpora inferiora: cùm ergo Angelus ſit perfectus in ordine intellectuali, non debet acquirere ſuam perfectionem per motum diſcurſiuum, eo modo quo intellectus humanus, qui infimum tenet locum in eodem genere. Vnde Dionyſius cap. 7. de diuinis nominibus ait, Angelum non congregare diuinam cognitionem à ſermonibus diffuſis, ideſt diſcurſibus & ſermonibus mentalibus.

Dices cum Suarez, & alijs Recentioribus, has rationes D. Thomæ probare quidem in Angelis non eſſe diſcurſum circa obiecta naturalia, non conuincere tamen, ipſos non vti diſcurſu circa ſupernaturalia, futura contingentia, cogitationes cordis; & alia huiuſmodi, cùm illa non ſint eis euidenter nota, ſicut obiecta naturalia.

Sed contra: gratia non deprimit naturam ad ordinem inferiorem, ſed potiùs eam nobilitat, & eleuat ad ſuperiorem; alioquin per gratiam homo vel Angelus fieret deterioris

conditionis, quod eſt abſurdum: Ergo Angelus cognoſcendo ſupernaturalia, non deprimitur ad modum cognoſcendi ſuæ naturæ inferiorem, qualis eſt modus cognoſcendi per diſcurſum, ſed potiùs eleuatur ad modum cognoſcendi proprium Deo & connaturalem qui à lumine ſupernaturali participatur. Vnde tale lumen de ſe non eſt diſcurſiuum, vt docet D. Thomas 2.2. q.9. art.1. ſed ſolùm ex parte ſubiecti, quando ſcilicet eſt in ſubiecto ex ſe diſcurſiuo; quare cùm Angelus non ſit ex ſua natura diſcurſiuus, non recipit tale lumen vt diſcurſiuum, ſubindeque non diſcurrit etiam circa ſupernaturalia; ſed ſicut per lumen naturale vnico ſimplici intuitu cognoſcit Petrum eſſe hominem & eſſe riſibilem; ita lumine ſupernaturali fidei, vnico intuitu in hoc principio, *Chriſtus eſt homo*, videt illum eſſe riſibilem. Similiter quando futura contingentia, & cordium ſecreta explorat, tunc conijcit quidem, ſed non diſcurrit; quia eodem aſpectu & actu quo videt effectum, videt connexionem ſiue neceſſariam ſiue probabilem quam habet cum alijs.

Ex his probata manet ſecunda pars concluſionis, quæ aſſerit Angelum non intelligere componendo & diuidendo: nam ex eodem principio quo oſtenſum eſt, Angelum non diſcurrere, deducitur etiam illum non vti formali compoſitione & diuiſione: quia ſicut in principio videt concluſiones, ita etiam cognito aliquo ſubiecto, cognoſcit etiam per vnum ſimplicem actum omnia quæ illi conueniunt aut repugnant. Ergo ſicut non diſcurrit, ita nec componit, nec diuidit.

Obij-

Obijcies primò contra primam partem concluſionis: Angelus poteſt pro ſua libertate vti inadæquatè qualibet ſua ſpecie, non contemplando omnia quæ ipſa relucent: Ergo poteſt ex vno obiecto partiali ſuæ ſpeciei prius cognito, procedere ad aliud obiectum partiale eiuſdem ſpeciei cognoſcendum, ſubindeque diſcurrere.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; nam quando Angelus vtitur inadæquatè ſua ſpecie, hoc non facit quaſi vnum cognoſcat, & aliud poſtea inferat, ex vi connexionis vnius cum alio; ſed quia pro ſua voluntate applicat ſpeciem modò vni obiecto modò alteri, ſed vtrumque immediatè, non illatiuè præſtat.

Obijcies ſecundò Angeli ſunt admiratiui circa obiecta ſupernaturalia, vt patet ex illo Iſaiæ 63 *Quis eſt iſte, qui venit de Edom*; & ex illo Cantic. 3. *Quæ eſt iſta quæ aſcendit per deſertum ſicut virgula fumi?* Sed qui eſt capax admirationis, eſt etiam capax diſcurſus: Ergo Angeli ſunt capaces diſcurſus, ſaltem circa ſupernaturalia.

Confirmatur: quando Dæmones viſis Chriſti miraculis, conijciebant ipſum eſſe Filium Dei, vel dum ex aliquibus ſignis, aut externis indicijs venantur ac explorant cordium ſecreta, aut futura contingentia, ibi concurrunt omnia quæ ad diſcurſum neceſſaria ſunt: ibi enim inueniuntur plures actus, quorum vnus cauſatur ab alio, ſcilicet viſio mirabilium Chriſti, ſuſpicio diuinitatis illius; viſio huius ſigni externi, puta immutationis vultus, & ſuſpicio talis cognitionis in mente

 con-

conceptæ : Ergo Angeli diſcurrunt ſaltem circa ea quæ non poſſunt cognoſcere naturaliter, qualia ſunt futura contingentia, & cordium ſecreta.

Ad obiectionem reſpondeo admirationem in nobis tria continere, nimirùm cognitionem rei occultæ, comparationem eiuſdem cum cauſa occulta, & deſiderium cognoſcendi cauſam; eamque in Angelis reperiri quidem quantùm ad primum, non tamen quantùm ad duo poſteriora, ex eo quod eadem notitia attingunt effectum, & cauſam.

Ad confirmationem nego Antecedens, nam dum Dæmones videndo miracula Chriſti, conijciebant ipſum eſſe Filium Dei, non interueniebat ibi pluralitas realis actuum, ſed ibi erat vna ſimplex cognitio, qua ex ſola penetratione illorum effectuum mirabilium, conijciebant Chriſtum eſſe Dei Filium, & Meſſiam promiſſum. Similiter quando ex ſignis externis ſecreta cordium, vel futura contingentia explorant, eodem aſpectu & actu quo vident effectum, probabilem quam habet cum illis ſignis & effectibus connexionem intelligunt.

Dices, repugnat vnum & eundem actum eſſe ſimul euidentem, & obſcurum, certum & opinatiuum, neceſſarium & liberum: Sed cognitio mirabilium Chriſti erat Dæmonibus euidens, certa, & omninò neceſſaria; cognitio verò diuinitatis illius ineuidens, incerta, opinatiua, & contingens: Ergo ibi erat duplex actus, non vnicus.

Reſpondeo negando Maiorem, ſicut enim non implicat eundem actum cognitionis eſſe ſimul

ſimul abſtractiuum & intuitiuum, reſpectu diuerſorum; vt conſtat in viſione beatifica, quæ eſt intuitiua Dei & creaturarum exiſtentium, abſtractiua verò reſpectu poſſibilium; & in cognitione angelica, Angelus enim ſuam eſſentiam intuitiuè cognoſcit, & Deum per illam repræſentatum abſtractiue ſolùm: ita etiam non repugnat eundem actum intellectus eſſe euidentem & obſcurum, neceſſarium & opininatiuum, per ordinem ad diuerſa obiecta: imò ſæpè in nobis reperiuntur actus habentes omnes huiuſmodi conditiones; nam contingit multoties à nobis cognoſci principium aliquod euidenter lumine naturali, & ſimul in eo quaſdam concluſiones in confuſo tantùm, & opinatiuè; quia non penetramus ſimul cum veritate huiuſmodi principij, veritatem illarum concluſionem, aut neceſſariam connexionem huiuſmodi principij cum illis concluſionibus.

Obijcies tertiò contra ſecundam partem concluſionis, in qua diximus Angelum non cognoſcere componendo aut diuidendo: Veritas & falſitas non reperiuntur in ſimplici apprehenſione, ſed ſolùm in compoſitione, aut diuiſione, vt docetur in Logica: At veritas & falſitas ſunt in intellectu angelico: Ergo & compoſitio ac diuiſio.

Reſpondeo diſtinguendo Maiorem: non ſunt niſi in compoſitione & diuiſione formali aut virtuali, concedo Maiorem: formali tantùm nego Maiorem. Quamuis autem in intellectu angelico non ſit compoſitio aut diuiſio formalis, in illo tamen reperitur compoſitio & diuiſio virtualis; quia ſimplex illa pe-

netratio quidditatis intellectui angelico conueniens æquiualet noſtræ compoſitioni & diuiſioni, & ideò in illa veritas vel falſitas reperitur; licèt non poſſit reperiri in noſtra ſimplici apprehenſione, propter rationem oppoſitam. Quod diximus de compoſitione dicendum eſt etiam de diſcurſu, nam in Angelis eſt etiam diſcurſus virtualis, quia ſimplex illa notitia qua concluſiones in principijs, & effectus in cauſa, vnico intuitu penetrant, æquiualet noſtro diſcurſui, & ſufficit ad rationem veræ & ſtrictæ ſcientiæ, vt patet in ſcientia diuina, quæ eſt verè, & propriè ſcientia, & tamen non eſt diſcurſiua formaliter, quia principia & concluſiones diuerſis actibus non attingit.

§. III.

Reſoluitur vltima difficultas.

Dico vltimò, Angeli inferiores imperfectæ quidem compræhendunt ſuperiores, non tamen comprehenſione perfectâ, & ſtrictè ac rigorosè ſumpta.

Prima pars patet, & ab omnibus admittitur; ad imperfectam enim comprehenſionem, ſufficit quod nihil ſit in re cognita quod non manifeſtetur, ſiue quod per eam attingantur omnia quæ in obiecto formaliter & eminenter continentur: Sed cognitio quam Angelus inferior habet de ſuperiori, attingit non ſolùm eſſentiam Angeli ſuperioris, ſed etiam omnes modos in eâ formaliter exiſtentes, & cuncta eminenter in ipſa contenta; cùm illa ſint obiecta proportionata virtuti intel-

tellectiuæ Angeli inferioris, vtpote cùm hæc omnia contineantur ſub ente naturali vniuerſaliter ſumpto, quod eſt obiectum proportionatum intellectus angelici: Ergo Angelus inferior imperfectè comprehendit ſuperiorem. Et de hac imperfecta comprehenſione intelligendus eſt D.Thomas cùm ait 2.contra Gent. cap. 98. *Ex hoc quod ſubſtantia aliqua intellectualis, comprehenſiua eſt totius entis.* Per hoc enim ſolùm declarare intendit, ſubſtantias intellectuales habere vim cognoſcendi omnia entia naturalia, cum habeant ſpecies illorum ſibi à Deo inditas, ſubindeque illa ſub obiecto proportionato intellectus angelici contineantur.

Secunda verò pars, quam Bannez & Salmanticenſes negant, ſic probatur: Ad ſtrictam & propriam comprehenſionem non ſufficit quod per eam attingantur omnia quæ in obiecto formaliter & eminenter continentur, ſed inſuper requiritur, quod tam perfectè cognoſcatur obiectum, quantùm ex propria natura cognoſcibile eſt, ſeu quod tanta ſit vis cognoſcitiua cognoſcentis, quanta eſt obiecti cognoſcibilitas: Sed Angeli inferiores non cognoſcunt ſuperiores tam perfectè quam cognoſcibiles ſunt, nec vis cognoſcitiua illorum adæquat iſtorum cognoſcibilitatem: Ergo Angeli inferiores non comprehendunt ſuperiores, comprehenſione ſtrictè & propriè ſumpta. Maior expreſsè docetur à D.Thoma 1. part. quæſt. 12. art. 7. his verbis: *Illud comprehenditur quod perfectè cognoſcitur: perfectè autem cognoſcitur, quod tantùm cognoſcitur, quantùm eſt cognoſcibile; vnde ſi id quod*

eſt

eſt cognoſcibile per ſcientiam demonſtratiuam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur. Puta ſi hoc quod eſt, triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis ſciat per demonſtrationem, comprehendit illud. Si vero aliquis eius opinionem accipiat probabilitèr, per hoc quod à ſapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipſum, quia non pertinget ad illum perfectum modum, quo cognoſcibilis eſt. Et in reſp. ad 2. *Non propter hoc* (inquit) *Deus incomprehenſibilis dicitur, quaſi aliquid eius ſit quod non videatur, ſed quia non ita perfectè videtur, ſicut viſibilis eſt.* Item in 4. diſt. 49. quæſt. 2. art. 3. *Tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum ſtat ſub actu virtutis cognoſcitiuæ, & non excedit ipſum*: Ergo iuxta D. Thomam ad veram & ſtrictam comprehenſionem requiritur quod tam perfectè cognoſcatur obiectum, quantùm eſt ex ſua natura cognoſcibile, ſeu quod vis cognoſcentis adæquet vel ſuperet cognoſcibilitatem obiecti. Ratio etiam id ſuadet, cùm enim cognitio comprehenſiua non addat ſupra cognitionem quidditatiuam, ſaltem neceſſariò, plurium rerum notitiam, ſi non adderet adæquationem modi cognitionis actiuæ cum modo & perfectione cognoſcibilitatis obiecti, non diſtingueretur ab illa.

Minor verò quæ aſſerit Angelos inferiores non cognoſcere ſuperiores tam perfectè quam cognoſcibiles ſunt, ſed inferiori modo, probatur primò ex eodem S. Doctore 2. contra Gent. cap. 98. vbi admittit hanc propoſitionem ex libro de cauſis: *Subſtantia ſepara-*

ta inferior cognoſcit ſuperiorem ſecundum modum ſubſtantiæ cognitæ. Et lib. de cauſis lect. 8 circa finem, loquens de intelligentia, inquit; *Superiora cognoſcit per modum ſubſtantiæ, inferiori modo quam res ſuperior ſit in ſeipſa*. Quæ vltima verba aperte declarant, ipſum loqui de inferioritate modi cognoſcendi ſe tenente ex parte rei cognitæ, non ex parte cognoſcentis, vt interpretatur quidam recentior Thomiſta, vt vim tam euidentis teſtimonij eludat: Ergo ex D. Thoma, Angelus inferior non cognoſcit ſuperior tam perfecto modo, quam ex ſua natura cognoſcibilis eſt, ſed modo inferiori & imperfectiori.

Secundò probatur eadem minor ratione: Angelus ſuperior ex ſua natura eſt cognoſcibilis ſua propria cognitione: ſed inferior non poteſt illum tam perfecta cognitione cognoſcere; cùm non adæquet illam in vi intellectiua, ſicut nec in perfectione naturæ: Ergo idem quod prius.

Tertiò eadem Minor ſuadetur: Tam intellectualitas quam intelligibilitas deſumuntur ex eadem radice, nempe ex immaterialitate, vt ſæpè docet S. Thomas. Sed Angelus ſuperior eſt immaterialior, quam inferior, cùm ſit Deo propinquior, eique ſimilior, & intelligat per ſpecies vniuerſaliores quod prouenit ex maiori eius elongatione à materia, quæ eſt principium coarctandi & limitandi, vt ſupra capite 7. Paragrapho 3. declarauimus: Ergo ſicut propter hanc rationem eius intellectualitas vincit intellectualitatem inferioris, etiam eius intelligibilitas; quæ eſt æqualis ſuæ intellectualitati, excedet eandem intel-

tellectualitatem Angeli inferioris.

Nec valet quod dicunt Aduerſarij, nempè ſufficere ad comprehenſionem, quod Angelus inferior ſit in eodem gradu generico immaterialitatis cum ſuperiori, quamuis ſeſe excedant in gradu ſpecifico, quia (inquiunt) ille exceſſus ſecundùm rationem ſpecificam, ſe habet per accidens & materialiter ad comprehenſionem. Non valet, inquam, hæc reſponſio: nam falſum eſt quod exceſſus in gradu ſpecifico immaterialitatis, qui inter Angelum ſuperiorem & inferiorem reperitur, per accidens & materialiter ſe habeat ad comprehenſionem: ad illam enim eſſentialiter requiritur perfecta adæquatio virtutis intellectiuæ eum intelligibilitate obiecti, vt iam oſtendimus: Sed hæc adæquatio tollitur per exceſſum ſpecificum in immaterialitate; cùm enim illa ſit radix intellectualitatis & intelligibilitatis, exceſſus in immaterialitate impedit quod Angelus inferior poſſit cognoſcere ſuperiorem, quantùm cognoſcibilis eſt: Ergo &c.

Confirmatur primò, vt Angelus inferior perfectè comprehenderet ſuperiorem, deberet iſtius ſpecies recipi omninò connaturaliter in intellectu illius: Atqui ad hanc omnimodam connaturalitatem non ſufficit conuenientia in gradu generico immaterialitatis, ſed inſuper deſideratur conuenientia vel exceſſus in modo habendi eumdem gradum; quia ſi modus eſſendi obiecti cogniti ſit ſupra modum eſſendi cognoſcentis, ſpecies non recipitur omninò connaturaliter in cognoſcente, ſed ſupra connaturam: Ergo ad compre-

hen-

henſionem non ſufficit quod Angelus ſuperior & inferior ſint in eodem gradu generico immaterialitatis.

Confirmatur ſecundò: Per intelligibilitatem ſecundùm gradum genericum, non redditur intelligibilis tota entitas Angeli: Ergo vt inferiores Angeli comprehendant ſuperiores, non ſufficit quod adæquent eorum intelligibilitatem ſecundùm gradum & rationem genericam, ſed requiritur adæquatio vel exceſſus ſecundùm rationem ſpecificam. Conſequentia eſt euidens, quia comprehenſio debet adæquare intelligibilitatem quæ reddit totam rei entitatem intelligibilem, aliàs non adæquaret totam rei entitatem. Antecedens verò probatur, quia intelligibilitas, ſicut & veritas, ſequitur entitatem per modum paſſionis, vnde non magis extenditur, quam ipſa entitas: Ergo impoſſibile eſt quod intelligibilitas, quæ conſequitur ad gradum immaterialitatis omnibus Angelis communem, reddat totam cuiuslibet Angeli entitatem intelligibilem.

Argumenta Aduerſariorum ſoluta manent ex iam dictis, omnia enim fundantur in his duobus principijs, quæ falſa eſſe oſtendimus, nimirum quod ad comprehenſionem ſtrictè & propriè ſumptam, ſufficit quod per eam attingantur omnia quæ in obiecto formaliter & eminenter continentur; & quod ad hoc vt Angelus inferior comprehendat ſuperiorem, ſatis eſt quod ſit in eodem gradu generico immaterialitatis cum illo.

CA-

CAPVT X.

De dilectione naturali Angeli.

DIco primò, Angelus ſeipſum diligit neceſſariò, non ſolùm quoad ſpecificationem, ſed etiam quoàd exercitium.

Probatur ratione fundamentali: Angelus cognoſcit & contemplatur ſeipſum neceſſariò, etiam quoad exercitium, vt capite præcedenti Paragrapho 1. oſtenſum eſt: Ergo eadem neceſſitate ſeipſum diligit. Conſequentia manifeſta eſt, tum quia ſi Angelus ſeipſum neceſſariò ſemper intelligit, vult neceſſariò ſeipſum intelligere: hoc autem eſt ſeipſum amare, quia hoc eſt ſibi velle maximum bonum. Tum etiam, quia operatio voluntatis proportionatur operationi intellectus, per quam dirigitur & regulatur: Ergo ſi Angelus ſeipſum neceſſariò & ſemper intelligit, ſeipſum pariter neceſſariò & ſemper diligit. Vnde S. Thomas quæſt. 16. de malo art. 2. ad 6. loquens de Angelo, ſic ait: *Quantum ad hoc operatio eius immutabilis eſt, quod ſemper intelligit. Et ſimiliter conſiderandum eſt circa voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus*. Ex quo patet falſum eſſe, & contra S. Thomam, quod ait quidam recentior in ſua Theologia mentis & cordis, cognitionem illam quam Angelus habet ſui ipſius & Dei, eſſe purè ſpeculatiuam, & non practicam, ſeu imperantem amo-

amorem ſui & Dei. Si enim in Angelo operatio voluntatis proportionari debeat operationi intellectus eius, ſubindeque Angelus debeat ſeipſum amare immutabiliter, ſicut immutabiliter ſeipſum intelligit, manifeſtum eſt, cognitionem ſui in Angelo practicam eſſe, & cauſare amorem, & non merè ſpeculatiuam, quæ amorem non pariat. Angelus ergo ſe & omnes ſuas perfectiones contemplando, format iudicium practicum de ſeipſo diligendo continuò & abſque vlla interruptione, quod iudicium omninò immutabile eſt, cùm nulla poſſit eſſe ratio formandi iudicium oppoſitum, quia talis amor nullum generat tædium, ſed ſummam delectationem; nec eſt impeditiuus maioris boni, ſed iuuat tanquam medium ad alias operationes, maximè verò ad dilectionem Dei, vt conſtabit ex dicendis concluſione ſequenti.

Dico ſecundò, Angelus naturaliter diligit Deum, dilectione neceſſaria quoad exercitium. Hæc concluſio ſequitur ex dictis in præcedenti, nam in amore naturali quo Angelus ſeipſum diligit, includitur amor Dei tamquam auctoris & conſeruatoris proprij eſſe, cui conſequenter Angelus non poteſt non velle exiſtentiam, aliaſque perfectiones lumine naturali cognitas: Ergo ſi ſeipſum amat neceſſariò quoad exercitium, eadem neceſſitate Deum vt auctorem & finem naturalem diligit, præſertim cùm beatitudo naturalis Angeli in cognitione & amore Dei naturali conſiſtat, & omnis natura intellectualis naturali pondere feratur in beatitudinem, qualem iuxta ſuum ſtatum habere poteſt.

Addo quod Angelus habet ex natura ſua quod ſit à primo inſtanti ſuæ productionis in actuali intentione ſui vltimi finis naturalis: Ergo & in dilectione Dei ſuper omnia vt auctoris naturæ. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Angelus habet ex natura ſua quod ſit à primo inſtanti ſuæ productionis ſemper completè potens ſe mouere & applicare ad volendum quodcumque ſibi placuerit: Sed hoc non poteſt habere, niſi ſit ſemper à primo inſtanti ſui eſſe in actuali intentione ſui vltimi finis naturalis: Ergo in illa eſſe debet à primo ſuæ creationis momento. Minor eſt certa, cùm enim voluntas angelica non niſi ex intentione finis tendat & moueat ſe ad alia, ſcilicet ad media, manifeſtum eſt, quod non poteſt dici ex ſua natura à primo inſtanti ſui eſſe completè potens ſe mouere, & applicare ad volendum quidquid vult, niſi ex ſua natura ſit à primo inſtanti ſui eſſe ſemper in actuali intentione ſui vltimi finis naturalis. Maior verò probatur: Cùm Angelus ſit ſubſtantia intellectualis media inter Deum, qui ex natura ſua ſemper eſt in actu ſecundo, & hominem, qui naturaliter eſt priùs in pura potentia quam in actu primo, vt aliquid participat de vtroque extremo, debet eſſe in actu primo completo, ſubindeque completè potens ad ſe mouendum ad actus ſecundos intellectionis & volitionis.

Contra iſtas concluſiones duo argumenta obijcit prædictus Recentior, vnum quod vocat à priori, aliud quod appellat à poſteriori. Primum ſic poteſt breuiter proponi: Ex D. Thoma 1.2. quæſt. 10. art. 2. nullum, præ-

ter vniuerſaliſſimum bonum, clarè viſum, poteſt capacitatem voluntatis implere, nec proinde illam neceſſitare: Sed Angelus nec in ſe, nec in Deo lumine naturali cognito, videt omnimodam rationem boni: Ergo nec ſeipſum nec Deum poteſt neceſſariò neceſſitare exercitij diligere.

Secundum quod eſt à poſteriori ſic procedit: ſi amor Dei eſſet in Angelis naturali & neceſſarius quoad exercitium, maneret in Dæmonibus, in quibus omnia naturalia permanſerunt; Conſequens eſt falſum, tum quia ſummum odium quo Dæmones Deum proſequuntur, cum naturali eius dilectione incompoſſibilis eſt, tum etiam, quia nullus poteſt eſſe auerſus à Deo vt auctore ſupernaturali, quin etiam recedat à Deo vt auctore naturæ: Sed Dæmones per peccatum mortale à Deo vt auctore ſuper naturali auerſi ſunt: Ergo nequeunt ipſum, vt auctorem naturæ, dilectione naturali diligere.

Ad primum capite præcedenti Paragrapho 1. reſponſum eſt, quod quamuis Angelus non poſſit neceſſitari ad ſui vel Dei cognitionem & amorem, à propria ſubſtantia, tanquam ab obiecto, nec etiam à Deo lumine naturali cognito, cum ſub omnimoda ratione boni non repræſentetur; poteſt tamen ad talem cognitionem & amorem neceſſitari, à propria ſubſtantia, tanquam à principio; quia talis cognitio & amor ſunt veluti proprietates Angeli, dimanantes ab eius eſſentia, eo ferè modo quo motus cordis fluit quaſi proprietas à natura animalis. Ratio eſt, quia ſubſtantia purè intellectualis & immaterialis, naturali-

liter exigit habere ab initio totam perfectionem pertinentem ſimpliciter ad actum primum, requiſitum ad hoc vt poſſit ſe reducere modo ſibi proprio ad actum ſecundum : vnde cùm cognitio & dilectio naturalis, ſui & Dei vt authoris naturæ, ſit principium omnium operationum naturalium Angeli, & ſe habeat in Angelis veluti motus cordis in animalibus, vel ſicut motus primi mobilis reſpectu motuum inferiorum, debet ab ipſa natura & ſubſtantia Angeli, per modum proprietatis dimanare.

Addo, quod ſi hoc argumentum valeret, probaret Angelum ſeipſum non diligere neceſſariò, nedum neceſſitate exercitij, ſed nec etiam neceſſitate ſpecificationis, ſubindeque poſſe ſe odio habere, ex diſplicentia proprij eſſe, quod nullus hactenus Theologus ſomniauit. Sequela patet, quia nullum, præter vniuerſaliſſimum bonum clarè viſum, poteſt hominis vel Angeli voluntatem neceſſitare, nec quoad exercitium, nec quoad ſpecificationem, vt docet D. Thomas loco in obiectione citato: Sed Angelus in ſe non videt omnimodam rationem boni: Ergo non poteſt ad dilectionem ſui neceſſitari, etiam quoad ſpecificationem, ſi valeat argumentum Aduerſarij. Ad ſecundum patebit ſolutio ex dicendis capite ſequenti.

CAPVT XI.

De Angelis in eſſe ſupernaturali conſideratis.

HVc vſque Angelos in eſſe naturali conſiderauimus, nunc & eos oportet in eſſe ſupernaturali contemplari, & de eorum beatitudine, gratia, via, peccato, & pœna, breuiter diſſerere.

§. I.

Angeli fuerunt creati in beatitudine naturali, non tamen ſupernaturali.

Prima pars probatur: Angeli à principio ſuæ conditionis habuerunt cognitionem & dilectionem perfectam Dei, vt auctoris naturæ. Sed in hac duplici operatione naturalis Angeli beatitudo conſiſtit, cùm ille ſit vltima perfectio ad quam natura angelica per vires naturæ peruenire poteſt: Ergo Angeli in beatitudine naturali à Deo conditi ſunt.

Dices, ex hoc ſequeretur, quod Dæmones eſſent beati beatitudine naturali, nam in eis remanſit cognitio & dilectio Dei naturalis, cùm iuxta Dyoniſium, naturalia in Dæmonibus remanſent integra. Sed nego ſequelam, & ad illius probationem, in primis dico falſum eſſe quod dilectio Dei naturalis in Dæmonibus remanſerit; cùm enim illi peccauerint contra Deum, vt authorem ſupernatura-

lem,

lem, indirectè, mediatè, & per accidens, peccauerunt contra Deum, vt eſt author naturæ, & ab eo auerſi ac deordinati ſunt. Vnde commune illud effatum ex Dyoniſio deſumptum, *Naturalia in Dæmonibus remanſerunt integra*, intelligendum eſt de naturalibus in eſſe purè phyſico conſideratis, qualia ſunt ſubſtantia, potentiæ, ſpecies intelligibiles, & huiuſmodi; non verò de naturalibus quæ habent aliquid moralitatis admixtum, cuiuſmodi ſunt dilectio Dei naturalis, cognitio practica, & rectitudo voluntatis erga vltimum finem; hæ enim, ſaltèm quantùm ad aliquid per peccatum deſtructa fuere in Angelis. Secundò dico, quod quamuis daretur quod dilectio Dei naturalis in Dæmonibus remanſerit, illi tamen non poſſent dici beati, beatitudine naturali: eò quod hæc non tantùm importet cognitionem & dilectionem Dei, vt auctoris naturalis, ſed etiam rectitudinem voluntatis, & immunitatem ab omni dolore & cruciatu, quæ non ſunt in Dæmonibus.

Secunda pars concluſionis, quæ aſſerit Angelos non fuiſſe creatos in beatitudine ſupernaturali, non eſt minùs certa quam præcedens; non enim à principio viderunt Deum vt eſt in ſe, ſed per meritum boni peruenerunt ad viſionem, mali verò per peccatum ea indigni facti ſunt, & priuati in perpetuum. Nec refert ſi dicas, Luciferum Ezechiel. 28. dici in delicijs paradiſi Dei fuiſſe, nam per delicias paradiſi intelligi poteſt habitatio Empyrei, quod locùs amœniſſimus eſt, & delicijs plenus, in quo fuit Lucifer cum alijs Angelis creatus, vt ſupra capite 1. oſtenſum eſt.

eſt. Vel per delicias paradiſi intelligi poſſunt dona illa gratiæ, quibus Angeli ab initio fuere ornati, & quæ Lucifer, & alij Angeli apoſtatæ, peccando amiſerunt. Non obeſt etiam, quod Auguſtinus lib. 11. de ciuit. cap. 9. dicat, Angelos bonos nunquam fuiſſe à Deo peregrinatos; nam peregrinari à Deo non accipit ibi eo ſenſu quo Paulus, pro ambulare in fide; ſed pro ſeparari ſeu apoſtatare à Deo per peccatum, iuxta illud Lucæ 15. quod de filio prodigo dicitur: *Et peregrè profectus eſt in regionem longinquam*: quod de peregrinatione per peccatum intelligunt Patres. Demum non obſtat, quod idem Sanctus Doctor lib. 4. de Geneſi ad litt. cap. 24. & ſequentibus docent Angelos à principio habuiſſe cognitionem matutinam rerum in verbo, nam vt ait Sanctus Thomas hìc quæſt. 62. art. 1. ad 3. duplex fuit cognitio matutina in Angelis, vna naturalis, alia glorioſa: naturalis, qua cognoſcunt Deum per eius ſimilitudinem in ſeipſis relucentem: glorioſa, qua cognoſcunt eundem Deum, per eius eſſentiam. Vtraque notitia cognoſcit Angelus res in verbo; ſed naturali abſtractiuè & imperfectè; glorioſa intuitiuè & perfectè. Primam habuerunt Angeli in verbo in principio ſuæ creationis, & de ea loquitur Auguſtinus loco citato; ſecundam verò non habuerunt niſi ſoli boni, poſt abſolutam viam, in ingreſſu beatitudinis ſupernaturalis.

§. II.

Angeli fuerunt creati in gratia ſanctificante, quam tamen acceperunt per propriam diſpoſitionem; quamuis eam non meruerint.

PRima pars colligitur ex illo Ezechiel 28. *Tu ſignaculū ſimilitudinis, plenus ſapiētia & perfectus decore: omnis lapis pretioſus operimentum tuum. Tu Cherub perfectus in vijs tuis, à die conditionis tuæ, donec inuenta eſt iniquitas in te.* Ex quo ſic arguo: Lucifer fuit perfectus à die conditionis ſuæ, donec inuenta eſt iniquitas in eo: Igitur aliquid per peccatum amiſit, quod à die conditionis ſuæ acceperat; alioquin non fuiſſet à die conditionis ſuæ perfectus, donec inuenta eſſet iniquitas in eo: Sed hoc non potuit eſſe aliqua perfectio naturalis, cùm nullam perfectionem naturalem per peccatum amiſerit: Ergo fuit aliqua perfectio ſupernaturalis, quæ nulla alia potuit eſſe, quam gratia ſanctificans, ſub nomine ſignaculi ſimilitudinis Dei expreſſa, cùm ſit ſingularis participatio & quaſi character naturæ diuinæ, & cùm ab ea dimanent virtutes ſupernaturales & infuſæ, ſicut proprietates ab eſſentia, quibus etiam tanquam lapidibus pretioſis, & cœleſtibus margaritis, Lucifer inſignitus dicitur ac decoratus, donec in eo iniquitas inuenta fuerit.

Fauent etiam Sancti Patres: Baſilius enim in Pſal. 32. ait: *Angelos namque initio vt eſſent, Verbum opifex omnium condidit. ſancti-*

fica-

ficationem verò ſimul impēdit ipſis Spiritus Sanctus. Similiter Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 3. *Per Verbum Dei creati ſunt Angeli, & per ſantificationem Spiritus Sancti perfecti*. Auguſtinus etiam lib. 11. de ciuitate cap. 9. docet Angelos ſtatim creatos participes fuiſſe lucis æternæ. Nec intelligi poteſt de participatione ſapientiæ & luminis naturalis, nam ſtatim ſubiungit: *Et ita fuerunt, donec iſti qui nunc mali ſunt, ab illo bonitatis lumine ſua voluntate cecidiſſent*. Non ceciderunt autem à ſapientia & lumine naturali, quæ poſt peccatum manſerunt integra, ſed à ſapientia & lumine ſupernaturali. Demum idem S. Doctor lib. 12. cap. 9. expreſsè ait quod *Deus erat in Angelis, condens naturam & largiens gratiam*.

Ratio etiam ſuffragatur: Angeli enim creati ſunt à Deo, vt per condigna merita beatitudinem ſupernaturalem conſequerentur: Sed ad hoc gratia habitualis ſeu ſanctificans neceſſaria erat, vt oſtendemus in Tractatu de gratia: Ergo Angeli illam habuerunt ab initio creationis. Deinde Angeli non fuerunt creati in minori perfectione, quam primus homo: Sed primus homo fuit creatus in gratia, vt patebit ex dicendis tractat. ſequenti: Ergo & Angeli.

Aliam rationem probabilem affert S. Thomas hìc quæſt. 62. art. 3. quæ ſic proponi poteſt. In prima creatione mundi Deus omnia fecit ſecundùm ſeminales & originales rationes in ſuis principijs, & omnibus creaturis corporalibus ſemina indidit, quibus poſſint ſuos effectus naturales producere, vt docet

Auguſtinus lib. 8. ſuper Geneſim ad litt. cap. 3. Ergo cùm gratia ſit ſemen omnium donorum ſupernaturalium (propter quod ſemen Dei, Ioan. 3. appellatur) conueniens fuit quod Deus in prima creatione ſpiritualis creaturæ, eam Angelis infunderet.

Secunda pars quæ aſſerit quod Angeli ad eam ſe præpararunt per motum liberi arbitrij, colligitur ex D. Thoma hic art. 6. vbi docet, quò Angeli perfectiores fuerunt in naturalibus, eò intenſiorem gratiam, gloriamque fuiſſe conſecutos, quia eò efficacius ſeſe in Deum conuerterunt, ſubindeque ſupponit talem conuerſionem fuiſſe diſpoſitionem ad illam. Et 1. p. quæſt. 95. expreſsè aſſerit primum hominem conditum fuiſſe in gratia, adeamque ſe præparaſſe per proprium conſenſum, vt habet in ſolutione ad 5. Ergo idem à fortiori de Angelo, vtpote perfectioris naturæ quam homo, dicendum eſt.

Ratio etiam id ſuadet, nam perfectior modus eſt habere gratiam per propriam diſpoſitionem, quam ſine illa, vt docet idem S. Doctor 3. p. quæſt. 19. art. 3. & quæſt. 34. art. 3. ex quo probat Chriſtum in primo inſtanti ſuæ conceptionis, ad gratiam habitualem ei inditam ſe præparaſſe per actum liberi arbitrij: Sed in Angelis, vtpote perfectioribus creaturis huius Vniuerſi perfectior modus habendi gratiam admittendus eſt: Ergo illi eam acceperunt in primo inſtanti creationis per propriam diſpoſitionem. Nihil enim vetat quod diſpoſitio & forma ſint in eodem inſtanti, quia anteceſſio temporalis inter diſpoſitionem & formam non requiritur neceſ-

ſariò

ſariò, ſed ſufficit prioritas naturæ & cauſalitatis, vt conſtat in argumento gratiæ, quod iuſto rependitur in eodem momento quo elicitur actus intenſior habitu præexiſtente.

Quod verò eam non meruerint vt in tertia parte concluſionis aſſeritur, conſtat ex illo communi Theologorum effato, *Principium meriti non cadit ſub merito*, ex quo inferunt, Chriſtum non meruiſſe gratiam habitualem in primo inſtanti conceptionis receptam, quamuis ad illam ſe diſpoſuerit per actum liberi arbitrij. Idem cum proportione de Angelis dicendum eſt. Vnde illi in primo creationis inſtanti habuerunt duos actus conuerſionis in Deum, vnum quidem naturalem in Deum vt auctorem & finem ordinis naturæ, qui fuit neceſſarius quoad ſpecificationem & exercitium, vt capite præcedenti oſtenſum eſt: alium verò ſupernaturalem in Deum vt auctorem & finem ordinis gratiæ, qui licet fuerit neceſſarius quoad ſpecificationem, vt infra patebit, fuit tamen liber quoad exercitium, ſubindeque meritorius gloriæ non tamen gratiæ, quia ab illa effectiuè procedebat, & principium meriti non cadit ſub merito. Hi verò duo actus, cùm fuerint inter ſe ſubordinati, & circa idem obiectum, quamuis ſub diuerſa ratione, & ſe habuerint per modum vnius, non conſtituerunt duo inſtantia temporis angelici ſeu diſcreti, ſed vnum tantùm.

Dices, Angelus talis eſt naturæ, vt cui obiecto ſemel adhæſerit, ſemper adhæreat, vt infra dicemus: Ergo ſi in primo inſtanti ſe conuertit in Deum per actum charitatis, non

potuit poſtea ab illo ſeparari & auerti per peccatum; ſubindeque omnes Angeli in ſecundo inſtanti obtinuerunt beatitudinem, quam in primo meruerunt.

Reſpondeo Angelum talis eſſe naturæ, vt cui obiecto ex perfecta electione & deliberatione, ſemel adhæſerit, ſemper adhæreat; ſecus autem, ſi alicui obiecto adhæreat ſine perfecta electione & deliberatione, & vt motus ac applicatur ſpecialiter à Deo, vt contingit in propoſito; nam actus ille charitatis & conuerſionis in Deum vt auctorem & finem ſupernaturalem, quem Angelus in primo inſtanti elicuit, fuit liber ſolùm quoad exercitium, non verò quoad ſpecificationem, & à Deo vt ſpeciali motore proceſſit. Vnde immediatè poſt talem actum Angeli non obtinuerunt beatitudinem, ſed poſt alium quem ex propria deliberatione, motione, & applicatione elicuerunt; & qui fuit liber non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quantùm ad ſpecificationem, vt conſtabit ex dicendis capite ſequenti.

§. III.

De morulis ſeu inſtantibus, quibus Angelorum via completa eſt.

Viam malorum Angelorum tribus inſtantibus completam eſſe, docent communiter Theologi, paucis exceptis, idque ratio ſuadet: Tot enim ſunt inſtantia in Angelis, quot ſunt operationes eorum ſibi ſuccedentes, nam vt ait S. Thomas quæſt. 62. art. 5.

Cum

Cùm Angelus ſit ſupra tempus rerum corporalium, inſtantia diuerſa in his q: æ ad Angelos pertinent, non accipiuntur niſi ſecundùm ſucceſionem in eorum actibus. Atqui à creatione malorum Angelorum, vſque ad pœnam eorum incluſiuè, fuerunt tres operationes ſibi ſuccedentes: nam in primo inſtanti creationis elicuerunt actum bonum & meritorium, diligendo Deum, deinde in actum malum proruperunt, & tandem patrato ſcelere pœnas flagitij perſenſerunt: qui tres actus non poſſunt non eſſe realiter diſtincti, & ſibi ſuccedentes; amor quippe Dei non ſtat cum peccato mortali, nec ſumma complacentia ac delectatio de ſua perfectione naturali, quam habuit Angelus quando peccauit, cum ſumma triſt tia & dolore de pœna, tum damni, tum ſenſus quam incurrit: Ergo via malorum Angelorum tribus inſtantibus completa eſt nomine viæ comprehendendo non ſolùm inſtantia intrinſeca viæ, ſed etiam inſtans extrinſecè terminatiuum illius, quod in malis Angelis eſt inſtans damnationis illorum.

Præcipua ergo huius quæſtionis difficultas eſt de via bonorum Angelorum: plures enim ex noſtris Thomiſtis exiſtimant eam, duplici tantùm inſtanti ſeu operatione completam fuiſſe: licet enim (inquiunt) Angeli mali, eliciendo actum diſtinctum ab eo quem in primo creationis inſtanti elicuerant, duo inſtantia ſibi fecerint, poſt quæ damnati ſunt: boni tamen perſeuerantes in actu dilectionis, quem in primo inſtanti ſuæ creationis elicuere, vnicum tantùm inſtans fecerunt, poſt quod ſtatim glorificati ſunt.

Sententia tamen quæ docet viam Angelorum bonorum triplici etiam inſtanti fuiſſe peractam, ſeu tria fluxiſſe inſtantia, ab eorum creatione, vſque ad illorum glorificationem, incluſiuè, videtur probabilior, & ſic poteſt ſuaderi. Inſtans in quo Angeli boni perfectè & perſeueranter meruerunt, diſtinguitur à primo inſtanti creationis, in quo omnes meruerunt, & ab altero inſtanti in quo glorificati ſunt, & præmium æternæ beatitudinis reportarunt: Ergo via bonorum Angelorum triplici etiam inſtanti completa fuit, nimirum inſtanti creationis & meriti imperfecti, inſtanti meriti perfecti, & inſtanti glorificationis. Conſequentia patet, Antecedens verò quoad ſecundam partem etiam manifeſtum eſt, & conceditur ferè ab omnibus. Vt enim diſcurrit Sanctus Thomas hic art. 5. ad 2. *Inſtantia diuerſa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur niſi ſecundùm ſucceſſionem in ipſorum actibus. Non autem potuit ſimul in Angelis eſſe actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis, qui eſt fruitio, cum vnus ſit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ conſummatæ: vnde relinquitur quod oportet diuerſa inſtantia accipi, in quorum vno meruit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.*

Probatur ergo Antecedens quoad primam partem quatuor rationibus. Prima eſt: Inſtantia multiplicantur in Angelum ſecundùm intrinſecam operationum variationem: Sed quando Angeli boni perfectè meruerunt, habuerunt actum diuerſum ab eo quem habuerant in primo inſtanti creationis, in quo imper-

perfectè meruerunt: Ergo & inſtans diuerſum. Maior patet, Minor probatur. Angeli boni meruerunt per actum perfectè liberum, ſubindeque deliberatum: Sed actus voluntatis angelicæ fit deliberatus per hoc quod voluntas de vno actu in alium ſe moueat: Ergo tunc Angelus ex vno actu ſe moui t ad alium, & per conſequens duo fuere actus; vnus à quo ſe mouit, alter ad quem ſe mouit.

Secunda ratio: Actus imperfectè meritorius quem Angelus in primo inſtanti creationis elicuit, cùm eſſet neceſſarius quoad ſpecificationem, dirigebatur à cognitione proponente obiectum ſub ratione boni tantùm; eius verò meritum perfectum, cùm fuerit perfectè liberum, iudicio indifferenti, ſeu proponente obiectum cum indifferentia, regulatum fuit: Sed illæ diuerſæ cognitiones ſunt actus diuerſi, & inter ſe repugnantes & incompoſſibiles, vt patet: Ergo quando Angeli boni perfectè meruerunt, habuerunt ex parte intellectus actum diuerſum ab eo quem in primo inſtanti creationi habuerant, ſubindeque tale meritum diuerſo inſtanti menſuratum fuit, nam vt infra oſtendemus, multiplicitas actuum ex parte intellectus, ſufficit ad multiplicanda inſtantia temporis angelici.

Confirmatur: Tota ratio propter quam actus meritorius vitæ æternæ, & amor beatificus, nequeunt eſſe in eodem inſtanti, eſt quia diriguntur per cognitiones incompoſſibiles, quamuis idem numero actus charitatis viæ poſſit quoad ſubſtantiam continuari in patria: Ergo ſimiliter quamuis daretur quod

actus charitatis quem Angelus in primo inſtanti creationis elicuit, in ſua continuatione idem manſerit quantùm ad ſubſtantiam; quia tamen iudicium quod Angelus habuit in primo inſtanti creationis, eſt incompoſſibile cum eo quod habuit merendo omninò libere, ponenda ſunt duo inſtantia diuerſa. Vnde D. Thomas quæſt. 63. art. 6. ad 4. ait quod in Angelis *prima operatio fuit omnibus communis, ſed in ſecunda ſunt diſtincti, & ideo in primo inſtanti omnes fuerunt boni, ſed in ſecundo fuerunt boni à malis diſtincti.*

Tertia ratio: In primo inſtanti creationis Angeli boni habuerunt ex parte intellectus iudicium practicum, quo iudicarunt amandam eſſe propriam excellentiam beatitudinis naturalis, cum ſubiectione ad ſupernaturalem: cùm verò Lucifer, & eius ſequaces, ad ſuam excellentiam inordinatè, & contempta diuina regula, conuerſi ſunt, & ſuo exemplo alios tentarunt, Angeli beati habuerunt iudicium practicum, quo iudicarunt amandam eſſe excellentiam beatitudinis naturalis, cum ſubiectione ad ſupernaturalem; non obſtante etiam tentatione Luciferi & ſequacium, ad oppoſitum inuitante: ſed hoc iudicium fuit intrinſecè diuerſum à primo: Ergo Angeli beati, à creatione ad glorificationem, non manſuerunt in eadem operatione inuariata, ſed habuerunt diuerſos actus ex parte intellectus, ſubindeque ex parte voluntatis, cùm diuerſitas in actibus intellectus practici cauſet diuerſitatem in actibus voluntatis. Minor probatur: quoties inſurgit aliqua difficultas de nouo circa aliquam actionem, toties reperitur

tur ſpeciale iudicium practicum, quo actio illa imperetur, & difficultas vincatur: ſed Angelis beatis, ex hoc ipſo quod alij peccarunt, inſurrexit noua difficultas in conuerſione ad Deum vt finem ſupernaturalem, quam non habebant ante eorum lapſum, cùm tunc exemplo ex ſuaſione Luciferi & ſequacium tentati fuerint, & ad peccandum incitati: Ergo debuit tunc in illis neceſſariò eſſe nouum aliquod iudicium practicum, quo hæc difficultas vinceretur, & conſequenter nouus voluntatis conatus, quia hæc duo ſe conſecuntur.

Quarta ratio: Non ſolùm duæ operationes Angeli ſucceſſiuè ſe habentes exigunt duo inſtantia, ſed etiam varietas intrinſeca eiuſdem operationis penes diuerſos modos ipſi conuenientes; quia inſtans angelicum nihil eſt aliud quam vnica operatio inuariabiliter ſe habens quoad intrinſeca, ſicut & ipſum inſtans inuariabile eſt quoad illa quæ intrinſecè importat: Atqui operatio qua Angelus imperfectè meruit in primo inſtanti creationis, in ſua continuatione fuit variata, ſaltem quantùm ad aliquem modum intrinſecum: Ergo dato etiam quod actus amoris quem Angelus in primo inſtanti elicuit, idem manſerit quoad ſubſtantiam, non fuit tamen eodem, ſed diuerſo inſtanti menſuratus. Maior patet, Minor probatur. Actus amoris in primo inſtanti creationis elicitus, fuit neceſſarius quoad ſpecificationem, & liber ſolùm quoad exercitium; actus verò charitatis quo perfectè & perſeuerantes meruit, fuit liber non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quoad

ſpecificationem: ſed neceſſitas & libertas ſunt modi quidam intrinſeci actuum voluntatis, & non puræ denominationes extrinſecæ; quia libertas actionis eſt ſpecialis quædam ratio vitalitatis, vt docent Theologi in Tractatu de actibus humanis: Ergo operatio qua Angelus imperfectè meruit in primo inſtanti creationis, in ſui continuatione fuit variata, ſaltem quantum ad aliquem modum intrinſecum.

Obijcies primò: D. Thomas q. 92. art. 5. ſic ait: *ſtatim poſt vnum actum charitate informatum Angelus beatus fuit*. Ergo cenſet in Angelis bonis duas tantùm fuiſſe operationes, quarum prima præmium meruit, ſecunda præmium recepit, ita vt vnicum inſtans mériti præceſſerit inſtans glorificationis. Sed facilè reſpondetur D. Thomam eo loco ſolùm velle, quod Angelus poſt primum actum charitatis omninò liberum, hoc eſt tam quoad exercitiũ, quam quoad ſpecificationem, beatus fuit.

Sed inſtat quidam Recentior in ſua Theologia mentis & cordis: S. Doctor non ſolùm dicit bonos Angelos fuiſſe glorificatos poſt primum actum, ſed etiam poſt primum inſtans, ait enim quæſt. 63 art. 6. *Cum Angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, ſi diabolus in primo inſtanti in gratia creatus meruiſſet, ſtatim poſt primum inſtans beatitudinem accepiſſet, niſi ſtatim impedimentum præſtitiſſet peccando*. Ergo euidenter in bonis Angelis, qui impedimentum non poſuere, ſecundum inſtans non agnoſcit.

Sed hoc etiam teſtimonium facilè explicari poteſt, nam quando S. Thomas ait: *Si Diabolus in primo inſtanti in gratia creatus*

mer-

meruiſſet, loquitur de merito perfecto, & actum perfectè liberum ſupponente; cùm huic tantùm merito beatitudo concedatur. Vndequando ſubdit: *Statim poſt primum inſtans beatitudinem accepiſſet*, hoc non debet intelligi de primo inſtanti viæ Angelorum, ſed de primo inſtanti perfectæ libertatis & meriti, ſeu menſurante actum perfectè meritorium, & liberum non ſolùm quoad exercitium, ſed etiam quoad ſpecificationem, poſt quod ſtatim Angelus bonus beatitudinem accepit, & Diabolus eam accepiſſet, ſi talem actum elicuiſſet.

Obijcies ſecundò: Angeli boni eundem quem in primo inſtanti elicuerunt charitatis actum, continuarunt quandiu mali peccauerunt: Ergo non fecerunt ſibi nouum inſtans, per hoc quod perſeueranter meruerunt, ſubindeque eorum via duplici tantùm inſtanti, meriti ſcilicet & glorificationis, completa fuit.

Reſpondeo primò, negando Antecedens, cùm enim actus quo Angelus perfectè meruit, fuerit deliberatus, debuit tunc voluntas Angeli ſe mouere, ſubindeque tranſire de vno actu ad alium, vt antea declarauimus.

Reſpondeo ſecundò, dato Antecedente, negando conſequentiam; dato enim quod bonus Angelus eundem charitatis actum continuauerit, quia tamen ille actus habuit nouum modum repugnantem modo quem habuit in primo inſtanti, diuerſo inſtanti in continuatione menſuratum fuit. Addo quod fuerũt diuerſi actus ex parte intellectus, quod ſufficit ad multiplicanda inſtantia temporis ange-

angelici ſeu diſcreti, vt bene notauit Caietanus ſupra quæſt. 10. cùm enim actus intellectus ſint ſimpliciores & regulariores actibus voluntatis, ob maiorem excellentiam & perfectionem illorum ſupra iſtos ex illis potiùs quam ex iſtis inſtantia angelica debent deſumi; ita vt etſi actus voluntatis non varientur, ſi tamen actus intellectus variati fuerint, ſucceſſioque in eis inueniatur, debeat etiam variatio & multiplicatio inſtantium reperiri. Vnde prædictus Recentior ſupra citatus, non ſibi conſtat, dum in Tract. de Angelis pag. 655. ait, *voluntatem deliberatam Angeli ſe mouiſſe formaliter, non procedendo ex vno actu voluntatis ad alium, ſed ex nouo dictamine & iudicio quo arbitrabatur & præcipiebat eundem actum eſſe continuandum, & ad perſeuerandum obligabat*. Si enim nouum dictamen & iudicium practicum intellectus in Angelo admittatur, nouum quoque inſtans admittendum eſt, cùm multiplicitas actuum ex parte intellectus, ſufficiat ad multiplicanda inſtantia temporis Angelici.

CAPVT XIII.

De Peccato Angelorum.

QVinque celebres hìc agitari ſolent difficultates. Prima, an poſſit condi creatura ſua natura impeccabilis? Secunda, an Angelus directè & immediatè contra legem naturalem peccare poſſit? Tertia, an peccare potue-

potuerit in primo inſtanti ſuæ creationis? Quarta, quodnam fuerit primum peccatum Angelorum? quinta, quodnam fuerit objectum excellēs, circa quod Angelus primò ſuperbijt.

§ I.

Nulla poteſt dari creatura intellectualis, quæ ex natura ſua ſit impeccabilis ſimpliciter, benè tamen quæ ſit impeccabilis ſecundum quid, ſeu contra legem naturalem.

Probatur duplici ratione D. Thomæ: prima habetur q. 24. de verit. art. 7. poteſtque ſic breuiter proponi. Natura quæ eſt defectibilis in ſuo eſſe, eſt etiam defectibilis in ſuis operationibus: ſed omnis natura intellectualis creata, hoc ipſo quod eſt ex nihilo, eſt defectibilis in ſuo eſſe: Ergo, & in ſuis operationibus etiam liberis, ſubindeque eo ipſo quod aliqua creatura intellectualis eſt ex nihilo, peccabilis eſt. Minor patet, Major verò probatur. Potentia operatiua, & modus operandi ſequuntur modum eſſendi: Ergo potentia operatiua, & operatio libera fundatæ in natura defectibili, ſunt etiam defectiles. Nec valet ſi dicas, illas eſſe quidem defectibiles phyſice, & quantùm ad eſſe, ſed non moraliter, & quantùm ad rectitudinem, ac bonitatem. Nam hoc ipſo quod creatura eſt defectibilis in modo operandi, eſt etiam defectibilis in attingentia objecti, & finis: ſed ex attingentia objecti, & finis ſumitur rectitudo ſeu bonitas moralis operationis: Ergo hoc ipſo quod creatura eſt defectibilis in operando, eſt defectibilis moraliter,

raliter, ſeu quantùm ad rectitudinem, & bonitatem moralem. Hanc rationem inſinuat D. Gregor. 5. moral. c.27. vbi ſi ait: *Natura angelica, etſi contemplationi auctoris inhærendo, in ſtatu ſuo immobiliter permanet, eo ipſo tamen quod creatura eſt, in ſemetipſa viciſſitudinem mutabilitatis habet.* Item Fulgentius de fide ad Petrum cap.3. *Ideo naturæ à Deo factæ proficere poſſunt, quia eſſe cœperunt; ideo deficere, quia ex nihilo factæ ſunt.*

Secunda ratio D.Thomæ habetur hic qu.63 art.1. & ſic proponitur: principium quod non eſt regula ſuæ operationis, nec huiuſmodi regulam habet inſeparabiliter ſibi coniunctam, poteſt deficere à rectitudine debita tali operationi, ſubinque peccare: ſed nulla creatura poteſt à Deo produci, quæ vel ſit regula ſuæ operationis, vel illam regulam habeat ſibi inſeparabiliter coniunctam: Ergo nulla poteſt produci quæ ſit ex ſua natura impeccabilis. Maior patet, & declaratur à D. Thoma, hoc exemplo: *Si manus artificis eſſet ipſa regula inciſionis, nunquam poſſet artifex, niſi rectè lignum incidere; ſed ſi rectitudo inciſionis ſit ab alia regula, contingit inciſionem eſſe rectam, & non rectam.* Minor verò probatur: regula actuum voluntatis eſt vltimus finis, ille enim ſe habet in practicis, ſicut primũ principium in ſpeculatiuis; vnde ſicut primum principium regulat omnes concluſiones, ita vltimus finis omnes voluntatis operationes: Atqui nulla creatura poteſt eſſe ſuus vltimus finis, ſicut nec ſuum primum principium; imò nec poteſt ex natura ſua eſſe coniuncta ſuo vltimo fini ſimpliciter, id eſt tam naturali, quam ſuper-

natu-

naturali,quia finis cui creatura naturaliter ſeu ex natura ſua coniuncta eſt, non eſt ſupernaturalis, ſed naturalis, vt conſtat: Ergo nulla creatura intellectualis poteſt eſſe regula ſuæ operationis,vel illam habere ſibi ex natura ſua inſeparabiliter,coniunctam.

Confirmatur: Duobus tantùm modis poteſt creatura intellectualis cum ſuo vltimo fine inſeparabiliter,& immutabiliter coniungi,nempe vnione hypoſtatica cum aliqua perſona diuina, & viſione beatifica, nullus enim alius modus excogitabilis eſt: Sed neutro ex his modis poteſt naturaliter coniungi cum ſuo vltimo fine: Ergo implicat creaturam intellectualem ex natura ſua inſeparabiliter coniungi cum ſuo vltimo fine ſimpliciter. Minor probatur: implicat id quod eſt proprium Deo, fieri proprium creaturæ: ſed nihil eſt magis proprium Dei, quam ſua ipſius perſonalitas,& viſio ſuæ eſſentiæ: Ergo neutrum ex his poteſt fieri proprium creaturæ, & illi conuenire ex natura ſua.

Ex his probata manet ſecunda pars, quæ aſſerit poſſe dari creaturam intellectualem,impeccabilem ſecundùm quid ſeu contra legem naturalem: poteſt enim dari creatura intellectualis, cui amor Dei vt authoris naturæ, ſit connaturaliter debitus: ſed dilectio naturalis Dei ſuper omnia excludit omnia peccata quæ ſunt contra legem naturæ: Ergo poſſibilis eſt creatura intellectualis, ex ſua natura impeccabilis ſecundùm quid, & per reſpectum ad legem, & præcepta ordinis naturalis. Minor patet, nam diligere Deum, vt vltimum finem naturalem, eſt virtualiter velle obſeruare omnia

nia præcepta naturalia, & ſine tali virtuali volitione, non poteſt ſtare dilectio Dei ſuper omnia, ſicut nec intentio efficax finis, ſine efficaci volitione mediorum. Maior autem probatur ex eo quod ſi dilectio Dei naturalis ſuper omnia, nulli naturæ creatæ, aut creabili poſſet eſſe connaturaliter debita, non eſſet naturalis, ſed ſupernaturalis; illud enim dicitur ſupernaturale, quod eſt ſupra exigentiam, aut debitum cuiuſcumque naturæ creatæ, aut creabilis. Hæc pars magis conſtabit ex dicendis §. ſequenti, vbi oſtendemus Angelum non poſſe directè, & immediatè contra legem naturalem peccare.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis cum Magiſtro ſententiarum teſtimonium D. Auguſtini, deſumptum ex lib. 11. de Geneſi ad litt. cap. 7. vbi ait: *Talem potuit Deus hominem feciſſe, qui nec peccare poſſet, nec vellet*: Ergo ex Auguſtino potuit Deus condere creaturam impeccabilem.

Reſpondeo negando eiuſmodi verba eo loco haberi: Sed tantùm hæc: *Concedant, & ipſi* (loquitur contra hereticos) *non eſſe malam naturam, quæ ſic facta eſt, vt poſſet non peccare, ſi vellet*. Poſſe autem non peccare, non dicit negationem potentiæ ad peccandum, ſed tantùm potentiam ad non peccandum, quæ ſimul ſtare poteſt cum potentia ad peccandum, vt conſtat in quolibet iuſto, qui cum potentia ad non peccandum: habet ſimul potentiam peccandi. Noſtræ verò ſententiæ apertè fauet S. Doctor lib. 3. contra Maximum cap. 12. vbi ſic habet: *Cuicumque creaturæ rationali præſtatur, vt peccare non poſſit, non eſt hoc naturæ*

pro-

propriæ, ſed Dei gratia. Quæ verba ferè tranſcripſit S. Thomas hic art. 1. dicens: *Cuicumque creaturæ conuenit, vt peccare non poſſit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ.*

Obijcies ſecundò: Deus poteſt condere creaturam quæ ex natura ſua ſit determinata ad bonum morale vt ſic: Ergo poteſt condere creaturam natura ſua impeccabilem. Conſequentia patet, nam omne peccatum eſt aliqua deuiatio à bono morali, & honeſto. Antecedens, etiam videtur manifeſtum, ſi enim Deus poteſt condere creaturam determinatam ad bonum delectabile naturæ ſenſitiuæ conſentaneum, vt ſunt bruta animalia, cur non poterit ſimiliter creare naturam aliquam intellectualem, determinatam ad bonum morale, & honeſtum, rationi conſentaneum.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens, quæ ſit determinata ad bonum morale, vt ſic, ſi per bonum morale, vt ſic intelligatur tantùm bonum morale ordinis naturalis in communi ſumptum, id eſt bonum honeſtum, & rationi naturali conſonum, concedo Antecedens. Si per bonum morale, vt ſic ſignificetur bonum morale, tam ſupernaturalis, quam naturalis ordinis, nego Antecedens; ad hoc enim requireretur quod cognitio, & amor boni moralis ſupernaturalis eſſent tali creaturæ connaturales, quod eſt impoſſibile, cùm nulla ſubſtantia creata, vel creabilis poſſit aliquam formam ordinis ſupernaturalis connaturaliter exigere. Hoc ergo argumentum ſolùm probat ſecundam partem noſtræ aſſertionis, in qua diximus, poſſe dari creaturam impeccabilem contra legem naturalem.

§. II.

§. II.

Angelus non poteſt peccare directè, immediatè, & per ſe primò contra legem naturalem, bene tamen indirectè, mediatè, & conſequenter.

PRobatur prima pars ratione fundamentali: Angelus ex natura ſua habet quod ſit ſemper à primo inſtanti ſuæ productionis in actuali dilectione Dei ſuper omnia, vt auctoris naturæ: Ergo, & quod ſit impeccabilis directè, & immediatè contra Deum, vt vltimum finem natúralem. Antecedens conſtat ex dictis ſupra cap. 10. concl. 2. Conſequentia verò probatur primò, quia peccatum contra Deum, vt vltimum finem naturalem commiſſum, cum dilectione Dei naturali incompoſſibile eſt, vt §. præcedenti probando ſecundam partem aſſertionis oſtendimus. Secundò, quia voluntas quæ ſemper eſt in actuali dilectione Dei, vt authoris, & finis naturalis, eſt ſemper coniuncta regulæ totius bonitatis moralis ordinis naturalis, vnde ſicut artifex qui haberet ſibi inſeparabiliter annexam regulam, nunquam poſſet ab illa operando deficere, ita nec voluntas quæ ſemper, & neceſſariò eſt in actuali dilectione Dei, vt auctoris naturæ, poteſt directè, & immediatè peccare contra legem naturalem.

Confirmatur: ſicut ſe habent principia ad intellectum in ſpeculabilibus, ita, & in operabilibus ſe habent fines ad voluntatem: Ergo ſicut repugnat, quod intellectus ſit benè diſpoſitus, & plenè inſtructus circa principia, &

tamen erret circa concluſiones; ita etiam ſtare non poteſt, quod voluntas naturaliter ſit recta in ordine ad vltimum finem naturalem, & non ſit recta circa media quæ ad ipſum ordinantur.

Secunda verò pars aſſertionis ſequitur ex dictis §. præcedenti: Angelus enim eſt directè peccabilis contra legem, & finem ſupernaturalem: Sed non poteſt directè peccare contra legem ſupernaturalem, niſi indirectè, & conſequenter peccet contra naturalem: Ergo Angelus contra legem naturalem indirectè, mediatè, & conſequenter peccare poteſt. Minor probatur: licet finis naturalis, & lex ipſius non præcipiant aliquid formaliter de ſupernaturalibus, dictant tamen, hoc ipſo quod creatura intellectualis eſt ordinata ad finem ſupernaturalem, omnia naturalia eſſe ad illum ordinanda, hiſque vtendum eſſe, vt medijs ad illum. Dictant pariter eius legem eſſe ſeruandam, vnde tranſgreſſio directa præcepti ſupernaturalis, eſt violatio ſaltem indirecta legis naturæ, & iſtius dictaminis naturalis: cuicumque legitimè præcipiēti in quacumque materia obediendum eſt: Ergo Angelus contra finem, & legem naturalem indirectè ſaltē, & mediatè peccare poteſt, peccando ſcilicet contra finem ſupernaturalem.

Obijcies primò: Dæmones quotidie peccant contra legem, & finem naturalem, ſunt enim mendaces, & homines ad furta, fornicationes, adulteria, & alia peccata quæ ſunt contra legem naturæ incitant: Ergo non ſunt impeccabiles circa finem, & legem naturalem.

Reſpondeo, quod ſicut licet Dæmones ali-

qua

qua interdum faciant, quæ ſunt ex genere ſuo peccata tantùm venialia, vt cùm homines prouocant ad riſum, vel ad mendacium iocoſum, ſemper tamen peccant mortaliter, propter intentionem quâ hæc faciunt; vt docet S. Thomas 1.2. quæſt. 89. art.4. ad 3. Ita ſimiliter licet quædam facere videantur quæ ſunt contra legem naturalem, quia tamen hæc faciunt ex odio Dei auctoris ſupernaturalis, peccant ſemper immediatè, & formaliter contra finem ſupernaturalem; contra naturalem verò ſolùm quaſi materialiter, & mediatè, ſeu indirectè, & per accidens.

Obijces ſecundò, ſi Angelus non poſſet contra legem naturalem peccare, ſequeretur quod Angelus in puris naturalibus conditus, & in finem ſupernaturalem nō ordinatus, eſſet omnino impeccabilis, quia non poſſet peccare contra finem naturalem, neque contra ſupernaturalem: Sed hoc dici nequit, quia, vt oſtendimus §. precedenti, repugnat condi à Deo creaturam omninò impeccabilem: Ergo nec illud.

Reſpondeo, negando ſequelam Maioris, quamuis enim Angelus non eſſet ordinatus in finem ſupernaturalem, quia tamen haberet potentiam obedientialem, & capacitatem, vt in illum ordinaretur, non repugnaret ei, quantùm eſt ex ſua natura, poſſe peccare, ſubindeque ex natura peccabilis eſſet; ſicut etſi nulla lex eſſet ei impoſita, peccare poſſet, quia lex ei poſſet imponi.

§. III.

§. III.

Angelus in primo ſuæ creationis inſtanti peccare non potuit.

RAtio fundamentalis deſumpta ex D. Thoma hic art. 5. eſt, quia tale peccatum Deo, vt auctori, & motori ſpeciali tribueretur: operatio enim quæ ſimul incipit cùm eſſe rei, cùm ſit veluti corollarium quoddam conſequens naturam, ineſt ei ab agente à quo habet eſſe, propter quod communiter dici ſolet: *Qui dat eſſe dat conſequentia ad eſſe*, quæ nimirum in primo inſtanti productionis fiunt. Vnde motus ſurſum ineſt igni à generante, quia incipit cum eſſe, & motus cordis in animalibus generanti tribuitùr, quia incipit cum ipſis animalibus. Et hoc maximè neceſſarium eſt in creatura intellectuali, cui primum iudicium practicum indiſpenſabiliter, & ſpecialiter debet à Deo infundi: dictamen enim non imperat aliquid exequendum, niſi ex efficacia præſuppoſita voluntatis, quæ tunc nondum datur, quia voluntas ſupponit iudicium, cùm nihil ſit volitum quin præcognitum; ſubindeque prima volitio, primum iudicium ſupponit, quod cùm non poſſit eſſe à voluntate, ne detur circulus, & proceſſus in infinitum, debet eſſe à Deo, vt motore ſpeciali applicante intellectum ad illud, & efficiendo reſpectu illius, quod facit volũtas reſpectu aliorum ſubſequentium. Vnde ſicut defectus in dictamine ex ſpeciali applicatione voluntatis procedente, & in actu voluntatis per illud regulato, refunditur in voluntatem applicantem; ita

ita ſi eſſet defectus in primo illo dictamine ad quod Deus ſpecialiter applicat, & in actu voluntatis per illud immediatè regulato in Deum, vt motorem ſpecialem refunderetur.

Dices, ſi primus actus voluntatis Angelicæ reduceretur in Deum ſpecialiter applicantem ad primum dictamen regulatiuum illius, talis actus non eſſet liber, quia non regularetur per dictamen ſeu iudicium practicum, quod eſſet in poteſtate voluntatis Angelicæ, ſed quod à ſolo Deo applicante procederet.

Reſpondeo, quod talis actus non eſſet liber omnino, id eſt quoad ſpecificationem ſimul, & exercitium, eſſet tamen liber, quoad exercitium. Quamuis enim ad libertatem omninò completam, in qua voluntas dicatur ſe mouere, neceſſe ſit quod reguletur per dictamen, quod ſit in ipſius poteſtate, & quod ex eius applicatione procedit; ad libertatem tamen contradictionis, & inchoatiuam libertatis completæ, ſufficit iudicium indifferens, quod vtramque partem, vt conuenientem proponat, intimando tamen vnam potiùs, quàm aliam eſſe hìc, & nunc omnibus penſatis eligendã. Addo quod, licet primum dictamen regulatiuum voluntatis Angelicæ, non ſit in eius poteſtate ſimpliciter, & quoad eius inceptionem, eſt tamen in eius poteſtate ſecundùm quid, & ex parte obiecti, & quoad continuationem, quod ſufficit ad libertatem exercitij.

Obijcies primò: Homo poteſt peccare in primo inſtanti vſus rationis: Ergo, & Angelus in primo inſtanti creationis. Conſequentia videtur bona ex paritate rationis. Antecedens probatur, quia vt docet D. Thomas 1. 2.

quæſt.

quæſt. 89. art. 6. puer ad vſum rationis perueniens, tenetur in primo inſtanti ſe conuertere in Deum, quod tamen præceptum non omnes, imò fortè pauci adimplent.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem diſcriminis. Prima, eſt, quia Angelus non pedetentim ab imperfecto ad perfectum procedit, ſed ab exordio plenam intelligentiam habet, plenumque libertatis vſum, ad quem proinde non ſe mouet per actus præcedentes imperfectos, ſed à Deo vt ſpeciali motore moueri, & excitari debet. At verò homo paulatim ad vſum rationis peruenit, & antequam ad primum inſtans vſus rationis perueniat, habet alios actus imperfectos intellectus, & voluntatis, ex quibus ad operandum deliberatè ſe mouet; vnde poteſt in inſtanti vſus rationis (quod non eſt mathematicum, ſed morale) in actum deliberatum prorumpere, & peccare; præſertim quia illæ voli iones antecedentes poſſunt verſari, & frequenter verſantur, propter malam aſſuetudinem puerorum, circa delectabilia rationi contraria. Secunda ratio diſcriminis inter Angelum in primo inſtan.i creationis, & hominem in primo inſtanti vſus rationis eſt, quia homo in tali inſtanti poſtulat ſolùm applicari à Deo ad cognitionem, & volitionem beatitudinis, ſiue boni in cõmuni, ex qua poteſt immediatè poſtea ſe mouere ad beatitudinem illam quærendam in bonis ſenſibilibus, aut in bono honeſto, Deo ſolùm operante per modum agentis vniuerſalis. At verò Angelus ex altiori grad i perfectionis quo excedit hominem, pe-

tit à Deo in primo creationis inſtanti moueri, vt ab agente, & mouente particulari ad cognitionem, & amorem vltimi finis in particulari, quia habet ex ſua natura non procedere de potentia ad actum, ſiue de imperfecto ad perfectum, vt cap. 10. declarauimus.

Obijcies ſecundò: Angelus in primo inſtāti ſuæ creationis tenebatur ex præcepto diuino elicere actum dilectionis Dei ſuper omnia: ſed tunc potuit hunc actum omittere; tum quia tunc erat liber, tum etiam quia tunc poterat ei Deus denegare auxilium efficax ad illum eliciendum, cùm eius collatio non eſſet ei debita, ſed purè liberalis, & gratuita: Ergo Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis peccare potuit, ſaltem peccato omiſſionis.

Reſpondeo, conceſſa Maiori, negando Minorem, & ad primam eius probationem dico, quod licet Angelus potuerit abſolutè omittere actum præceptum, illa tamen omiſſio in primo inſtanti creationis non potuit eſſe priuatiua, ſed negatiua: quia vt omiſſio ſit priuatiua, & peccaminoſa, requirit actum, omiſſio enim non eſt voluntaria ſine aliquo actu ſaltem præſuppoſito: in primo autem inſtanti nullus potuit eſſe actus malus, qui redderet hanc omiſſionem malam, & culpabilem. Vnde rectè Caietanus ait, Angelum in primo inſtanti potuiſſe incurrere omiſſionem actus, quia aliàs liber non fuiſſet, non tamen omiſſionis peccatum. Poteſt hoc explicari exemplo Chriſti, qui reſpectu actus cadentis ſub præcepto fuit liber, quoad exercitium, & tamen peccare non potuit; quia licet potuerit omittere talem actum, prout omiſſio eſt pura nega-

negatio actus oppoſiti,non tamen vt eſt priuatio prædicti actus vt debiti. De quo plura in Tractatu de Incarnatione.

Ad ſecundam probationem reſpōdeo, quod licet Deus abſolutè potuerit denegare Angelo in primo inſtanti ſuæ creationis auxilium efficax ad actum dilectionis Dei ſuper omnia; non tamen ex hypotheſi, quod illum eleuauerit ad ordinem ſupernaturalem:cùm enim gratia perficiat Angelum, iuxta modum naturæ ipſius, conditio autem naturæ Angelicæ exigat habere in primo inſtanti dilectionem Dei, vt vltimi finis naturalis, fit vt Angelo eleuato ad ordinem ſupernaturalem debeatur actus charitatis, ſubindeque auxilium efficax ad illum eliciendùm; alioquin Angelus in primo inſtanti eſſet conuerſus in Deum, vt vltimum finem naturalem,& priuatiuè auerſus ab eo, vt fine ſupernaturali, vtpote ad quem, vt talem tenetur ſe conuertere. Sicut ex ſuppoſitione, quod Deus imponat Chriſto præceptum dilectionis ſupernaturalis, tenetur illi dare auxilium efficax ſupernaturale, quia perſona impeccabilis eſt.

Objcies tertiò, Angelus in primo inſtanti habebat potentiam peccandi, quia non erat tunc regula omnium ſuarum operationum: Ergo tunc peccare poterat.

Reſpondeo primò, negando Antecedens, & ad eius probationem dico, quod licet Angelus non eſſet ſibi regula operandi pro illo inſtanti, debebat tamen tunc neceſſariò habere regulam bene operandi ſibi coniunctam; quia non poterat ab alio moueri quam à Deo per iudicium rectum,& indefectibile,quod ſufficit

ad hoc vt tunc in eo non eſſet peccandi potentia.

Reſpondeo ſecundo, dato Antecedente, negando conſequentiam, quia licet in primo inſtanti fuerit in Angelo peccandi potentia, illa tamen pro illo inſtanti non erat in actum reducibilis, ſed ſolùm pro alijs inſtantibus ſequentibus, quia primum dictamen voluntatis Angelicæ à Deo inditum, dictans Deum eſſe ſuper omnia diligendum, eiuſque dilectionem imperans, & cauſans, impediebat ne in eo inſtanti peccandi potentia in actum prorumperet.

Obijcies quartò contra rationem D. Thomæ: Eſto prima operatio naturalis rei productæ tribuatur primo producenti, vt motus ſurſum ineſt igni à generante; non tamen prima operatio libera, qualis fuit prima operatio Angeli; quia iſta non fluit neceſſariò à re producta, ſicut illa, ſed poteſt ex vi ipſius libertatis non produci: Ergo ſi prima operatio Angeli eſſet peccaminoſa, illius defectus in Deum, vt motorem ſpecialem non refunderetur, ſed in ſolam voluntatem Angelicam operantem difformiter ad regulam legis Diuinæ.

Reſpondeo, quod ſicut prima operatio naturalis debet eſſe à generante, ita prima operatio libera exigit neceſſario procedere à principio extrinſeco mouente, & applicante intellectum ad primum iudicium practicum indiſpenſabiliter ad illam requiſitum, vt ex ſupra dictis conſtat, & diſertè declarat D. Thomas 1. 2. qu. 109. art. 2. ad 1. his verbis: *Homo eſt dominus ſuorum actuum volendi, & non*

non volendi, propter deliberationem rationis, quæ poteſt flecti ad vnam partem, vel ad aliam: ſed quod deliberet, vel non deliberet, etſi huiuſmodi etiam ſit dominus, oportet quod hoc ſit per deliberationem præcedentem, & cùm hoc non procedat in infinitum, oportet, quod finaliter deueniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moueatur ab aliquo exteriori principio, quod eſt ſupra mentē humanam, ſcilicet à Deo. Addo ex eodem S. Doctore quæſt. 16. de malo art. 4. ad 6. quod prima Angeli operatio debet eſſe aliqua ratione naturalis; nam ſicut natura eſt illud, quod eſt prius in qualibet re, ita oportet, quod illud, quod pertinet ad naturam, ſit prius in vnoquoque: vnde in voluntate Angeli primò debet eſſe operatio quæ dicatur naturalis, ratione alicuius determinationis ad vnum, ſaltem quoad ſpecificationem, ita vt antecedat operationem liberam quoad ſpecificationem, & exercitium.

§. IV.

Primum Angelorum peccatum fuit Superbia, nec aliud eſſe potuit.

PRima pars eſt certa ex auctoritate Scripturæ, & Patrum, apud quos peccatum Angelorum ſemper appellatur ſuperbia. Iſaiæ 14. *Detracta eſt ad inferos ſuperbia tua, qui dicebas: in cælum conſcendam, ſimilis ero altiſſimo.* Ezechiel 28. *Eleuatum eſt cor tuum in decore tuo.* Tobiæ 4. *Superbiam nunquam in tuo ſenſu, aut in tuo verbo dominari permittas, in ipſa enim initium ſumpſit omnis perditio,* id eſt

perditio hominum, & Angelorum. Demum Eccleſ. 10. ſuperbia vocatur *initium omnis peccati*, quia vt explicat Auguſtinus lib. de natura, & gratia cap. 29. *Diabolum, à quo eſt origo peccati, ipſa deiecit*. Quare idem S. Doctor expenens verba illa Pſalmiſtæ, *emundabor à delicto maximo*, per delictum maximum intelligit ſuperbiam, *quia* (inquit) *ex Angelo fecit Diabolum, eique in æternum interclusit regnum Cælorum*. Vnde Bernardus lib. 1. de anima: *Superbia de ſuperis ad ima præcipitat, humilitas ab imis ad alta leuat, Angelus è cælo in tartara corruit: homo de mundo ad cælum aſcendit*. Et ſerm. 1. de aduentu: *Fugite ſuperbiam fratres mei, quæſo multùm fugite. Nihil Satan operatus eſt, tantùm cogitauit ſuperbiam, & in momento, in ictu oculi, irreparabiliter præcipitatus eſt. Initium omnis peccati ſuperbia, quæ tam velociter ipſum quoque ſyderibus cunctis clarius micantem Luciferum, caligine obtenebrauit*. Demum D. Gregorius 34. moral. cap. 17. loquens de eodem Lucifero ait, quod *dum priuatam celſitudinem ſuperbè appetit, iure perdidit participatam: relicto enim eo cui debuit inhærere principio ſuum ſibi appetijt quodammodo eſſe principium: relicto eo qui vere ei ſufficere poterat, ſe ſibi ſufficere poſſe iudicauit: & tanto magis infra ſe cecidit, quantò magis ſe contra gloriam ſui conditoris erexit. Nam quem exaltabat libera ſeruitus, deiecit captiua libertas.*

Ratio etiam ſuffragatur: cùm enim primum peccatum Angelorum non fuerit omiſſionis ſed commiſſionis, vt patebit ex infra dicendis, nec fuit, nec eſſe potuit, niſi ex inordinato affe-

ctu ad bona ſpiritualia : nemo enim afficitur niſi ad ea quæ ſunt conuenientia propriæ naturæ, ſola autem bona ſpiritualia ſunt conuenientia naturæ Angelicæ : Sed inordinatus affectus ad bona ſpiritualia , non poteſt eſſe niſi peccatum ſuperbiæ : Ergo primum peccatum Angelorum , nec fuit , nec eſſe potuit aliud quam peccatum ſuperbiæ . Maior patet, Minor probatur ratione D. Thomæ hic art. 2. in affectu proſecutionis bonorum ſpiritualium non poteſt eſſe peccatum, niſi per hoc quod in eo ſuperioris regula non ſeruatur ; cùm enim bona ſpiritualia ; quantò ſunt maiora ; tantò ſint meliora, non poſſunt nimis amari abſolutè; vnde ſi in eorum amore ſit exceſſus , oportet neceſſariò, quod proueniat ex eo quod ſuperioris regula non ſeruetur : ſed non ſubdi regulæ ſuperioris, eſt peccatum ſuperbiæ : Ergo in affectu proſecutionis bonorum ſpiritualium, non poteſt eſſe niſi peccatum ſuperbiæ.

Obijcies primò contra hanc rationem D. Thomæ: Nolle ſubijci regulæ ſuperioris eſt peccatum inobedientiæ, non ſuperbiæ: Ergo ſi Angeli primò peccarunt , nolendo ſe ſubmittere regulæ ſuperioris , primum illorum peccatum fuit inobedientiæ, non ſuperbiæ.

Reſpondeo, nolle ſubijci regulæ ſuperioris, vt legiſlatoris, eſſe quidem peccatum inobedientiæ; ſed nolle ſubijci regulæ ſuperioris, tanquam menſuræ propriæ dignitatis , & excellentiæ, eſſe peccatum ſuperbiæ . Sicut enim eſt proprium humilitatis moderari appetitum tendentem in excelſa , apponendo illi modum ſubiectionis ad diuinam legem , vt formaliter eſt regula , & menſura dignitatis, &

excellentiæ creaturæ; ita eſt proprium ſuperbiæ apponere immoderantiam huiuſmodi appetitui, & non ſubiectionem ad diuinam legem, vt formaliter habet rationem regulæ, & menſuræ propriæ dignitatis, & excellentiæ.

Obijcies ſecundò: Peccatum ſuperbiæ in eo ſolùm conſiſtit, quod quis appetat, quod non eſt ſibi debitum, & quod non poteſt proprijs viribus adipiſci; quia cùm ſuperbire idem ſonet, ac ſuper ſe ire, ſuperbus tantum ille dicitur propriè, qui appetit extolli ſupra ſe; quod non contigit niſi appetat aliquid, quod non ſit ſibi debitum; nec ex proprijs viribus acquiſibile: Atqui Angelus in primo peccato non appetijt aliquid, quod non eſſet ſibi debitum, & quod non poſſet proprijs viribus adipiſci: Ergo primum eius peccatum non fuit ſuperbiæ, Minor probatur: Angelus primò peccauit inordinatè appetendo ſuam beatitudinem naturalem, vt dicemus §. ſequēti: ſed talis beatitudo erat connaturaliter ei debita, ſubindeque eam poterat conſequi proprijs viribus, imò illam actu poſſidebat antequam peccaret: Ergo Angelus in primo peccato non appetijt aliquid ſibi indebitum, & proprias vires excedens.

Reſpondeo negando Maiorem, peccatum enim ſuperbiæ nō ſolùm in hoc conſiſtit, quod quis appetat, quod non eſt ſibi debitum, ſed etiam in eo, quod inordinatè propriam excellentiam, & perfectionem ſibi debitam intendat; ſiue quod erga illam afficiatur præter aut contra menſuram ſibi à ſuperiore præfixam, ſic enim eſt nolle ſubijci ſuperiori, ac illum

ſper-

ſpernere implicitè,& interpretatiuè,ſubindeque ſuper ſe ire, ſeu extollere ſe ſupra ſe.

Ex dictis colligitur primò, primum Angelorum peccatum nec fuiſſe, nec eſſe potuiſſe puræ omiſſionis. Vt enim omiſſio ſit peccaminoſa, debet eſſe voluntaria, ſeu volita, directè, vel indirectè, ſeu interpretatiuè: vel ergo eſſet volita ab Angelo, vt finis, vel vt medium ad finem: ſed neutro modò poteſt eſſe ab ipſo primò volita: Ergò non potuit primò peccare peccato omiſſionis. Minor probatur, & inprimis, quod omiſſio non poſſit dici volita ab Angelo per modum finis, manifeſtũ eſt, quia omiſſio de ſe eſt negatio, vel priuatio, vnde vt ſit appetibilis, debet neceſſariò veſtiri aliquo bono apparente, & aliquo fine. Quod verò non poſſit etiam primò ab ipſo appeti vt medium, probatur ex eo quod Angelus non poteſt velle medium, niſi in aliquo fine, à quo ſemper velle incipit: Ergo omiſſio peccaminoſa ſupponit alicuius praui finis intentionem; nec Angelus omittit ſe referre in Deum, niſi quia prauè ſe conuertit ad ſe; non enim receditur à termino à quo, niſi per conuerſionem ad terminum ad quem. In quo Angelus valde differt ab homine, qui non eodem actu vult finem, & ea quæ ſub fine continentur, & ſic poteſt velle omiſſionem ſine commiſſione, licet ſemper habeat actum, qui ſit cauſa, vel occaſio omiſſionis: De quo in Tractatu de actibus humanis. Peccatum ergo quo Angelus amauit ſuam beatitudinem naturalem, non ordinando illam in ſupernaturalem, fuit peccatum commiſſionis, non puræ omiſſionis, quia fuit aliquis actus poſitiuus,

inordinatus ex omiſſione alicuius circunſtantiæ illi debitæ; ſicut recitatio officij ſine attentione, vel celebratio miſſæ ſine veſtibus ſacris, non ſunt peccata omiſſionis; ſed commiſſionis.

Colligitur ſecundò, primum Angelorum peccatum non potuiſſe eſſe odij, vel deſperationis, quia ſcilicet odium, & deſperatio ſe habent per modum fugæ, & receſſus: Sed primum peccatum Angelorum non potuit eſſe actus per modum fugæ, & receſſus: Ergo non potuit eſſe odium, vel deſperatio. Minor probatur: omnis actus nolitionis, & fugæ ſupponit actum volitionis, nam cùm nolitio, & fuga reſpiciant obiectum repugnans, & diſconueniens, nihil autem dicatur diſconueniens, niſi per ordinem ad conueniens, quia nimirum, vel eſt læſiuum, vel impeditiuum conuenientis, fit vt nunquam diſconueniens fugiatur, niſi quia amatur conueniens; & conſequenter fugam inordinatam diſconuenientis, ſemper præcedit amor inordinatus conuenientis: Ergo primum Angelorum peccatum non poteſt eſſe actus per modum fugæ alicuius diſconuenientis, ſed neceſſariò debet eſſe proſecutio alicuius boni, eorum naturæ conuenientis.

Colligitur tertiò, primum Angelorum peccatum nec fuiſſe, nec eſſe potuiſſe actum inobedientiæ, quia, vt iam oſtendimus, primum Angelorum peccatum non potuit eſſe actus inordinatus per modum fugæ, & receſſus: Sed inobedientia reſpicit diuinam legem, per modum fugæ, & receſſus ab ipſa: Ergo primum Angelorum peccatum, nec fuit, nec eſſe potuit actus inobedientiæ. Col-

Colligitur quartò, primum Angelorum peccatum non fuiſſe inuidiam, quia vt ait Auguſtinus lib. 11. de Geneſi ad litt. *Inuidia ſequitur ſuperbiam, non præcedit.* Odium enim boni alterius, eius odij ſpecies eſt inuidia, oritur tanquam ex radice, ex amore inordinato propriæ excellentiæ, in quo conſiſtit peccatum ſuperbiæ. Vnde Leo Papa ſerm. 4. de collect. & eleemoſ. loquens de Lucifero ſic ait: *Inuentor ille auctorque peccati, primùm ſuperbus, vt caderet, deinde inuidus, vt noceret.* Et D. Thomas hic art. 2. *Poſt peccatum ſuperbiæ conſecutum eſt in Angelo peccante malum inuidiæ.*

Colligitur quintò, delectationem inordinatam quam Angeli mali perceperunt ex contemplatione, & amore ſuæ perfectionis, & pulchritudinis naturalis, non reduci ad peccatum luxuriæ, & malè à Scoto *luxuriam ſpiritualem* appellari; non enim omnis inordinata delectatio luxuria eſt, ſed ſolius tactus; ſicut inordinata delectatio cibi dicitur gula; laudis, inanis gloria; propriæ excellentiæ, ſuperbia: demum inordinata delectatio, quæ ex ſtudio, & ſpeculatione veritatis percipitur, reducitur ad peccatum curioſitatis, & opponitur virtuti ſtudioſitatis, quæ modum præſcribit in ſtudendo. Vnde abſurdum eſt, quod ait idem Auctor, peccatum, quo quis inordinatè delectatur de ſpeculatione geometricæ concluſionis, reduci ad luxuriam.

Deo in natura: Ergo nec eam appetere. Maior videtur certa; obiectum enim voluntatis eſt bonum, & conueniens: illud autem, quod non poteſt apprehendi, vt poſſibile, non poteſt apprehendi, vt bonum, & conueniens, cùm prima radix appetibilitatis, & conuenientiæ ſit poſſibilitas; ſiquidem in tantùm aliquid dicitur bonum, inquantùm eſt exiſtens, aut dicit ordinem ad exiſtentiam. Minor etiam non eſt minùs euidens; cùm enim Angelus ſeipſum perfectè comprehendat, cognoſcit ſe eſſe ens creatum, & per participationem, & nullum ens per participationem poſſe eſſe eiuſdem naturæ cum ente per eſſentiam; ſubindeque non potuit aprehendere, vt poſſibilem omnimodā ſui cum Deo in natura æqualitatem; maximè cùm ante primum ipſius peccatum, nullus præceſſerit error in intellectu eius, ratione cuius apprehenderet, vt poſſibile id quod reuera impoſſibile eſt, vt in nobis interdum accidit.

Dices, hanc rationem D. Thomæ probare quidem Diabolum non peccaſſe, appetendo appetitu efficaci, & abſoluto omnimodam cum Deo æqualitatem in natura, nō tamen conuincere, quod ille non peccauerit, eam appetendo appetitu inefficaci, & conditionato; cùm talis appetitus poſſit ferri circa impoſſibilia, etiam cognita, vt talia; ſicut de facto pœnitens vellet non peccaſſe, & damnati Deum annihilari.

Sed contra: Primum peccatum Angelorum debuit neceſſariò eſſe appetitus deordinatus alicuius, vt vltimi finis, ſiquidem appetitus naturalis Angelorum ſemper incipit à fine, & deor-

deordinatio circa media, & fines intermedios, ſemper ſupponit deordinationem circa finem vltimum: Sed appetitus vltimi finis, inquantum huiuſmodi, eſt appetitus efficax; cùm de ratione vltimi finis ſit vt eius gratia omnia alia fiant: Ergo primum peccatum Angelorum in appetitu aliquo inefficaci, & conditionato conſiſtere nequit. Vnde in ſcriptura deſcribitur peccatum Luciferi, vt voluntas abſoluta, quâ tenderet ad aſſequendum, quod optabat, dum ſic introducit eum loquentem: *In Cælum conſcendam, ſuper aſtra Dei exaltabo ſolium meum, aſcendam ſuper alitudinem nubium, ſimilis ero altiſſimo*. Quæ verba non conditionatè, ſed abſolùtè ſignificant, qod Lucifer conſequi deſiderabat. Addo quod Lucifer innumeros fere Angelos habuit ſocios ſuæ culpæ: Sed increabile eſt, tantam Angelorum multitudinem, tantam felicitatem in æternum perdere voluiſſe, ob ſimplicem duntaxat affectum rei, quam nec conſequi poterant, nec efficaciter velle: Ergo primum Angelorum peccatum non fuit ſimplex affectus, ſeu appetitus inefficax, & conditionatus omnimodæ æqualitatis cum Deo in natura. Vnde ad ſcripturæ teſtimonia ſupra adducta, quibus aſſeritur, quod Lucifer de facto appetit eſſe vt Deus, reſpondet D. Thomas hîc art. 3. illa ſignificare, quod Lucifer voluit eſſe vt Deus: non per æquiparantiam (appetendo ſcilicet perfectam æqualitatem cum Deo in natura) ſed per ſimilitudinem quandam proportionalem, quatenus ſcilicet voluit habere ſuam beatitudinem, ſicut habet Deus, nempe vel ſupernaturalem ex proprijs viribus, vel naturalem ſine ſubie-

ctione ad alium ſuperiorem, & excellentiorem finem. De quo infra. Vnde quando dixit: *Aſcendo in Cælum* (quod de cœlo ſanctæ Trinitatis explicat idem S. Doctor hìc quæſt. 61. art. 4. ad 3.) per hoc ſignificatur, quod Lucifer voluit quidem aſcendere in cœlum Trinitatis non tamen appetendo abſolutam æqualitatem Dei, ſed tantùm aliqualem, vt ipſemet interpretatur quæſt. 16. de malo art. 3. ad 3.

Alij cenſent, Angelum primò peccaſſe ſuperbo appetitu vnionis hypoſtaticæ cum perſona Verbi Diuini: Deus enim Incarnationis myſterium Angelis in via exiſtentibus reuelauit, ſaltem quantùm ad ſubſtantiam, vt ex D. Auguſt. docet S. Thom. 2.2. quæſt. 2. art. 7. ad 1. Imò ipſius præceptum impoſuit, vt Chriſtum adorarent, & eum tanquam proprium caput, ac Dominum recognoſcerent, vt colligitur ex verbis illis Apoſtoli ad Hebræos 1. *Et cùm iterum introducit primogenitum in orbem terræ, dixit: Et adorent eum omnes Angeli eius*. Vbi ly *iterum*, ſupponit alia vice Chriſtum fuiſſe ab Angelis bonis adoratum, cùm initio creationis per fidem illis reuelatus fuit vt caput hominum, & Angelorum, repugnantibus malis.

Sed hæc etiam ſententia non videtur vera, Primò quia primum Angeli peccatum debuit neceſſariò eſſe circa vltimum finem eo obtinendum, cùm teſte D. Thoma 2.2. quæſt. 163. art. 1. priùs moueatur appetitus in finem, quā in id quod quæritur propter finem: Sed vnio hypoſtatica non eſt finis vltimus Angeli, ab eo acquirendus, vel poſſidendus; neque enim

eſt

eſt finis eius naturalis, vt patet, neque ſupernaturalis, ad quem eleuatus fuerit, vt etiam manifeſtum eſt: Ergo primum Angeli peccatum non fuit circa vnionem hypoſtaticam.

Secundò, quia motiuum quo Angelus de facto peccauit, erat in poteſtate Angeli, vt conſtat ex verbis ipſius, *conſcendam, exaltabo, ſedebo*, & ex verbis Anſelmi ſupra relatis, *Angelus appetijt illud ad quod perueniſſet, ſi ſtetiſſet*: At vnio hypoſtatica cū perſona diuina, nō erat in poteſtate Angeli, ſed Dei, nec ad illam perueniſſet, ſi ſtetiſset: Ergo motiuum quō primò Angelus motus eſt ad peccandum non fuit vnio hypoſtatica. Vnde ſi aliquis ex SS. Patribus, vt Bernardus ſerm. 1. de Aduentu, & 17. in Cant. & Rupertus lib. 8. in Ioan. aſſerant Luciferum peccaſse inuidiâ vnionis naturæ humanæ cum Verbo, hoc non debet intelligi de primo illius peccato: ſed de alijs ad primum conſequentibus, vt enim §. præcedenti oſtendimus ex Auguſtino, *inuidia ſequitur ſuperbiam, non præcedit.*

Alij docent, primum Angelorum peccatum, fuiſse inordinatum appetitum dominandi, & imperandi cęteris. Sed hanc ſententiam reijcit D. Thomas hic art. 3. vbi ſic ait: *Quia vero, quod eſt per ſe eſt principium, & cauſa illius quod eſt per aliud, ex hoc etiam conſecutum eſt, quod appetijt aliquem principatum ſuper alia habere in quo etiam peruersè voluit Deo aſſimilari*. Quibus verbis manifeſtè declarat, inordinatum appetitum dominandi, & imperandi cœteris, non fuiſſe primum Diaboli peccatum, ſed conſecutum ex primo.

Ra-

Ratio etiam id ſuadet: nam inordinatè appetere dominium, & imperium in alios, pertinet ad ambitionem, vt docet S. Thomas 2. 2. quæſt. 151. art. 1. & 2. Sed primum Angeli peccatum non potuit eſſe ambitio: Ergo nec inordinatus appetitus dominandi, & imperandi cœteris. Minor probatur, quia ambitio ſupponit ſuperbiam, vnde, & dicitur eius filia: Ergo primum Angeli peccatum non potuit eſſe ambitio.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio: Sicut eſſe ſimpliciter neceſſariò præſuppoñitur ad eſſe ſecundùm quid, ita & appetitus propriæ excellentiæ ſimpliciter, & abſolutè ſumptæ, debet præcedere appetitum excellentiæ ſecundùm quid, ſiue cum addito, nempè in honoribus, & dignitatibus: vnde cùm ſuperbia ſit circa excellentiam propriam ſimpliciter, & abſolutè ſumptam, ambitio verò circa excellentiam ſolùm ſecundum quid, in dignitatibus ſcilicet, & honoribus, peccatum ſuperbiæ in Angelis, debuit neceſſariò præcedere peccatum ambitionis, ſubindeque inordinatum appetitum dominandi, & imperandi cœteris.

Verior ergo, & probabilior ſententia, quam inſinuat S. Doctor hic art. 3. docet, primum Angeli peccatum, fuiſſe inordinatum appetitum beatitudinis ſupernaturalis, & naturalis: nam, vt ſupra dicebamus, primum Angeli peccatum debuit neceſsariò eſse circa eius vltimum finem, cùm priùs moueatur appetitus in finem, quam in id, quod quæritur propter finem: Sed vltimus finis Angeli eſt eius beatitudo: Ergo primum Angeli peccatum, non

potuit

potuit eſſe aliud, quam inordinatus appetitus ſuæ beatitudinis, in primis ergo Angelus peccauit inordinatè appetendo beatitudinem ſupernaturalem, non quòd formaliter, & expreſsè eam viribus naturæ, & ſine auxilio gratiæ conſequi voluit (talis enim volitio errorem ex parte intellectus ſupponeret, qui non potuit eſſe in Angelo ante peccatum) ſed quia recuſauit eam vt acquirendam ex gratia; & meritis, quod eſt virtualiter, & interpretatiuè eam velle ſine auxilio gratiæ. Et in hoc ſenſu intelligendus eſt D. Thomas, cum ait hic art. 3. *Vel ſi appetit, vt vltimum finem illam Dei ſimilitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem ſuæ naturæ, non ex diuino auxilio, ſecundùm Dei diſpoſitionem.* Non loquitur enim de volitione formali, & expreſſa beatitudinis ſupernaturalis, ſed de virtuali, & interpretatiua.

Angelus etiam tùnc peccauit appetendo inordinatè ſuam beatitudinem naturalem, illam ſcilicet non ordinando, vt tenebatur, in finem ſupernaturalem ipſi reuelatum. Nam vt ait S. Thom. 3. contra Gent. cap. 110. *Sicut in nobis peccatum eſt, ex hoc quod bona inferiora, ſcilicet corporis, appetimus abſque ordine rationis: ita in Diabolo peccatum fuit in hoc, quod proprium bonum non retulit in Diuinum.* Et hæc ſententia conſonat ſcripturæ, & SS. Patribus: nam Ezechiel. 28. Propheta, vt explicet quæ fuerit materia ſiue obiectum circa quod Angelus ſuperbijt, enumerat præcipuas perfectiones naturales, quas habebat, vt ſapientiam, robur, decorem, & alia excellentiſſima dona, quibus tunc abundabat, & ex quorum aggre-

gatione, & cumulo naturalis eius beatitudo conſurgebat, vt conſtat ex illis verbis: *Fleuatum eſt cor tuum in decore tuo, perdidiſti ſapientiam in decore tuo.* Similiter SS. Patres aſſerunt Angelum peccaſſe, quia in ea quam acceperat à Deo potentia, & dignitate ſibi placuit: ita Ambroſius in Pſalm. 118. vel *quia ipſe ſibi ad beatam vitam ſufficere voluit:* Ita Auguſtinus lib. 12. de ciuit. Dei cap. 1. Vel *quia ſe ſibi ſufficere iudicauit:* Ita Gregorius lib. 34. moral. cap. 14. aliàs 17. Vel denique, vt loquitur Bernardus ſerm. 3. de verbis Iſaiæ; Vidi Dominum ſedentem, *quia ſeipſo voluit eſſe contentus.* Quæ omnia apertè ſignificant, Angelum primò peccaſſe, quia nimis ſibi ipſi cōplacuit in ſua beatitudine, & perfectione naturali, eique vt vltimo fini adhæſit, non ordinando illum in beatitudinem ſupernaturalem, nec ſeruando regulam ſibi à Deo præfixam. Ex quo facilè intelliges, quomodo Angelus voluerit eſſe vt Deus, non per æquiparantiam, ſed per ſimilitudinem proportionalem: Sicut enim Deus in ſe ipſo propriam habet beatitudinem naturaliter, ita Angelus ex modo appetendi ſuam beatitudinem naturalem, voluit in ſe ipſo naturaliter habere vltimum finem, ac ſibi ipſi ſufficere ad ſuam felicitatem, & vt loquitur D. Bernardus ſupra relatus, *ſeipſo voluit eſſe contentus*, ſicut Deus ſeipſo contentus eſt.

Obijcies primò: Obiectum primi peccati Luciferi fuit aliquid nondum ab eo poſſeſſum, vnde in ſcriptura per verba de futuro explicatur, vt patet ex illo Iſaiæ 14. *In Cælum conſcendam, ſimilis ero altiſſimo:* Atqui beatitudo naturalis poſſidebatur à Lucifero, cùm peccauit,

uit, cum ea enim à Deo creatus eſt: Ergo obiectum primi peccati Luciferi non fuit beatitudo naturalis.

Confirmatur primò ex Anſelmo dicente Diabolum appetijſſe id ad quod perueniſſet, ſi ſtetiſſet: ſed non perueniſſet ad beatitudinem naturalem, cùm illam haberet ante peccatum: Ergo illam inordinatè non appetijt.

Confirmatur ſecundò: Angelus non poteſt peccare circa obiectum, quod omninò neceſſariò diligit, quia actus moraliter malus debet eſſe liber: Atqui beatitudo naturalis diligitur ab Angelo neceſſariò quoad ſpecificationem, & exercitium: Ergo illa non potuit eſſe obiectum primi peccati Angelorum.

Ad obiectionem reſpondeo diſtinguendo Maiorem: Obiectum primi peccati Luciferi, fuit aliquid nondum ab eo poſſeſſum materialiter, & quoad entitatem, nego. Formaliter, ſiue quoad rationem formalem ſecundùm quã, ex modo volendi, ab eo appetebatur, concedo. Similiter diſtinguo Minorem: beatitudo naturalis ab Angelo cùm peccauit poſſidebatur, materialiter, & quoad entitatem, concedo: formaliter, ſiue quoad rationem formalem ſecundùm quam appetebatur, nego. Nondum enim erat habita, quoad rationem finis vltimi, & perfectè ſatiatiui, ſecundùm quam tamen rationem ex modo appetendi Angelus tendebat in beatitudinem naturalem, eo ipſo quod illam appetebat ſine ſubordinatione ad ſupernaturalem. Vnde.

Ad primam confirmationem diſtinguo Minorem: ſi Angelus ſtetiſſet, non perueniſſet ad ſuam beatitudinem naturalem, præcisè ſecun-

cundùm ſe conſideratam, concedo Minorem; illam enim ſic habebat ante peccatum. Non perueniſſet ad ſuam beatitudinem naturalem, vt inamiſſibiliter poſſidendam, & vt ſubordinatam beatitudini ſupernaturali, nego. Illam enim ante ſuum primum peccatum ſub hac ratione non poſſidebat, quandoquidem poterat eam amittere, & ordinationem ipſius in finem ſupernaturalem omittere, ſicut de facto omiſit. Ex quo patet reſponſio ad ſecundam confirmationem, quamuis enim beatitudo naturalis abſolutè, & ſecundùm ſe conſiderata, ſit obiectum omnino neceſsariò ab Angelo dilectum, vt ſubordinata tamen, vel non ſubordinata beatitudini ſupernaturali, liberè ab eo diligitur, ſubindeque ſub hac ratione potuit eſſe obiectum primi peccati Angelorum.

Obijcies ſecundò: ſi Angelus primo peccaſſet in eo quod recuſauit beatitudinem ſupernaturalem, vt habendam ex gratia, & beneficio Dei, ſequitur quòd primum peccatum Angeli ſe habuit per modum receſſus, & fugæ, & non per modum volitionis, & proſecutionis: conſequens eſt falſum, vt conſtat ex dictis §. præcedenti: Ergo, & Antecedens.

Reſpondeo negando ſequelam Maioris, non enim in primo Angeli peccato aſſignamus ſolam illam fugam, & recuſationem beatitudinis ſupernaturalis, vt habendæ ex gratia, ſed etiam voluntatem manendi, & quieſcendi in ſua naturali felicitate, ſeu excellentia, nec vnam ſeparamus ab alia; quia ſicut homo peccans appetitu rerum ſenſibilium, ſimul recuſat ſpiritualia, & ſuperiora bona, licet vellet ea habere ſine labore, & non carendo fruitione

ne rerum ſenſibilium, ita etiam Angelus, ſimul, & eodem actu ſuperbiæ, recuſauit beatitudinem ſupernaturalem, vt acquirendam ex gratia, & meritis, & adhæſit ſuæ naturali felicitati, non ordinando illam in ſupernaturalem.

Quæres, quinam defectus ex parte intellectus primum Angeli peccatum præceſſerit? Reſpondeo præceſſiſſe ſolum defectum inaduertentiæ ſeu inconſiderationis: non enim potuit præcedere ignorantia, cum Angelus à principio ſuæ creationis habuerit ſcientiam rerum omnium tam naturalium, quam moraliũ, nec non reuelationem, & fidem eorum omnium quæ ad honeſtè operandum in ordine ſupernaturali requiruntur: neque error, quia eſt malum pœnæ reſpectu naturæ rationalis, & ſic nequit antecedere culpam. Vnde S. Th. qu. 16. de malo art. 2. ad 5. *Non oportet ponere in primo peccato Dæmonis talem defectum intellectus, vt aliquid falſum æſtimauerit puta aliquod malum eſſe bonum ſed in hoc quod defecit ab apprehenſione ſuæ regulæ, & ordinis eius.* Sola ergo inconſideratio in Angelis fuit cauſa peccati, & ſecreta illa rima, per quam in illorum mentes virus hoc intrauit, vt magis declarat idem S. Doctor quæſt. 1. de malo art. 3. vbi hæc ſcribit: *Hoc ipſum quod non eſt attendere actu ad talem regulam* (ſcilicet rationis) *in ſe conſideratum, non eſt malum, nec culpa, nec pœna; quia anima non tenetur, nec poteſt attēdere ad huiuſmodi regulam ſemper in actu. Sed ex hoc accipit primò rationem culpæ, quod ſine actuali conſideratione regulæ procedit ad huiuſmodi electionem. Sicut artifex non peccat,*

ex

ex eo quod non ſemper tenet menſuram, ſed ex eo quod non tenens menſuram procedit ad incidendum. Similiter etiam Angelus non peccauit ex eo præcisè, quod non conſiderauit legem diuinam, prohibentem amare beatitudinem naturalem, abſque ordine, & relatione in Deum, vt authorem, & finem ſupernaturalem, ſed ex eo quod abſque conſideratione huius regulæ, & præcepti, beatitudinem illam adamauit, & in ea nimium ſibi complacuit.

CAPVT XIV.

De obſtinatione Dæmonum.

DÆmones eſſe in ſuo peccato obſtinatos, eadem certitudine, & euidentia liquet, quà conſtat illos eſſe damnatos; durante enim damnatione, durat illius cauſa, quæ eſt peccatum commiſſum, & non retractatum. Vnde Fulgentius de fide ad Petrum cap. 3. *Omnes illi præuaricatores Angeli, nec mala poſſunt vnquam voluntate carere, nec pœna; ſed permanente in eis iniuſtæ auerſionis malo permanet etiam iuſtæ retributionis æternæ damnatio*. Et D. Thomas hìc qu. 64. art. 2. refert opinionem Origenis dicentis, quod omnis voluntas creaturæ, propter libertatem arbitrij, poteſt flecti, & in bonum & in malum; excepta anima Chriſti propter vnionem Verbi, & ſubiungit: *Hæc poſitio eſt tanquam erronea reputanda, & tenendum eſt firmiter ſecundùm fidem Catholicam, quod & voluntas bonorum Angelorum*

rum confirmata eſt in bono., & voluntas Dæmonum obſtinata eſt in malo. Addit in reſp. ad 3. primum peccatum non tantùm habitu, ſed etiam actu, continuò perſeuerare in Dæmonibus, iuxta illud Pſal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper* quoniam primum peccatum Angelorum fuit inordinatus appetitus propriæ excellentiæ: probabile autem eſt ex hoc motiuo omnia Dæmones operari, quia illud ſemper, & neceſſariò ab Angelo cognoſcitur, cum includatur in cognitione propriæ naturæ, à qua nunquam ceſsat, eſtque per ſe aptiſſimum ad mouendam eorum voluntatem. Docet etiam in 2. diſt. 5. quæſt. 1. art. 2. tantùm eſſe obſtinationem Dæmonum in malo, vt nullum opus omni ex parte moraliter bonum efficere poſſint; quia ſicut impoſſibile eſt, voluntatem indeclinabiliter adhærentem vltimo fini producere opus peccati: ita è contrario repugnat à voluntate adhærente immobiliter peruerſo fini, aliquod rectum opus prouenire. Vnde Gregorius lib. 18. moral. capit. 1. *Omnis voluntas Diaboli iniuſta eſt.* Et Bernardus lib. 5. de conſiderat. poſt medium: *Quid tam damnatum, quam voluntas addita vnic neceſſitati volendi nolendique, vt ad vtrumlibet iam ſicut non niſi peruersè, ita non niſi miſerè moueatur.*

Solùm ergo difficultas eſt, & controuerſia inter Theologos, quænam ſit cauſa huiuſmodi obſtinationis; Recentiores enim illam ſolùm referunt ad cauſam extrinſecam, nimirum in carentiam gratiæ, & denegationem diuinorum auxiliorum, quæ iuſtè Dæmonibus denegantur, tum in pœnam peccati, tum ob conditio-

ditionem ſtatus ; ſunt enim in termino,& non in via, cùm iuxtà Damaſcenum , hoc ſit Angelis caſus, quod hominibus mors . ſicut ergo grauibus , & leuibus extra centrum exiſtentibus debetur concurſus quo moueantur in centrum, non autem quando iam ſunt in centro: ita etiam creaturæ intellectuali exiſtenti in termino, non debetur auxilium quo moueatur ad terminum, & ad vltimum finem. Vnde S. Thomas q.16. de malo art.5.in corp . *Non pertinet ad rationem diuinæ ſapientiæ , vt vlterius Dæmonibus gratiæ infundatur , per quam reuocentur à malo primæ auerſione , in qua immobiliter perſeuerant* . Thomiſtæ verò, præter hanc cauſam extrinſecam obſtinationis Dæmonum , aliam intrinſecam agnoſcunt , cum S. Doctore hic art.2 . & pluribus alijs in locis, nimirum inflexibilitatem liberi arbitrij ipſorum , poſt perfectam electionem , ratione cuius exigunt aliam cauſam extrinſecam,ſcilicet eſſe extra viam,& priuari omni auxilio retrahente à malo .

Dico igitur, voluntatem Angeli, poſt iudicium completum , & plenam ac perfectam electionem, eſſe inflexibilem ; ſubindeque talem inflexibilitatem eſſe cauſam intrinſecam, & primam radicem, vnde prouenit obſtinatio in Dæmonibus .

Probatur ratione fundamentali deſumpta ex D. Thomas hic art. 2. Intellectus Angeli omninò fixè,& immobiliter apprehendit obiecta quæ certò, & perfectè cognoſcit : Ergo,& eius voluntas fixè, & immutabiliter ea eligit, eiſque immobiliter adhæret . Conſequentia videtur legitima, tùm quia ſicut voluntas noſtra

ideò eſt mobilis de vno obiecto in aliud, quia iudicium noſtrum eſt mobile, & flexibile: ita è contra ſi iudicium Angeli ſit omnino fixum, & immutabile, eius voluntas immutabiliter eliget, & adhærebit obiectis quæ deliberatè, & perfectè apprehendit. Tum etiam quia, vt obſeruat S. Thomas art. citato, vis appetitiua in omnibus ſequitur apprehenſiuam, & illi proportionatur, ſicut mobile motori: cuius euidens ſignum eſt, quod appetitus ſenſitiuus eſt boni particularis, intellectiuus verò boni vniuerſalis, ſicut ſenſus eſt apprehenſiuus ſingularium, intellectus verò vniuerſalium: Ergo etiam in Angelis voluntas ſequitur apprehenſionem intellectus, ſubindeque ſi iſta ſit immobilis, illius electio erit pariter immutabilis. Antecedens verò, in quo eſt difficultas, ſic oſtenditur. Intellectus apprehendens aliquod obiectum vnico intuitu, & ſine diſcurſu, illud omnino fixè, & immobiliter apprehendit; ideò enim nos fixè, & immobiliter apprehendimus prima principia, cætera verò mobiliter, quia illa per ſimplicem intuitum, & ſine diſcurſu, hæc verò vel non perfectè, vel cum diſcurſu cognoſcimus: ſed Angelus cognoſcit omnia obiecta, tam ſupernaturalia, quam naturalia ſine diſcurſu, vt cap. 9. §. 2. oſtendimus: Ergo illa omnino fixè, & immobiliter apprehendit.

Confirmatur, & magis illuſtratur hæc ratio: Vt Angelus recederet, & retraheretur ab aliquo obiecto, quod elegit, deberet deprehendere in eo aliquam rationem, quam antea non cognouiſſet. ſed hoc repugnat, quia cum res cognoſcat per ſimplicem intuitum, & ſine

diſcurſu, ac penetrando concluſiones in principijs, & prædicata in ſubiectis, attingit eas modo comprehenſiuo, ſubindeque penetrando omnes earum rationes: Ergo non poteſt Angelus ab obiecto, quod elegit retrahi, ac dimoueri. Et hoc maximè verum eſt de regreſsu à praua intentione finis, quam habuit in via; nā in primo inſtanti plenæ deliberationis apprehendit in principijs naturalibus perfectiſſimè comprehenſis, & in ſupernaturalibus certò fidei lumine cognitis omnes rationes, & omnia motiua, quæ poterant ipſum, vel ad obiectum peccati inducere, vel ab eo retrahere; quare hoc ipſo quod in alteram partem ſe conuertit, & proprium bonum āplexus, diuinum deſpexit; propriæ excellentiæ amore inebriatus, ſuæ perfectioni naturali, vt ſuo vltimo fini, immobiliter, adnæſit. Vnde Gregorius 34. moral. cap. 6. *Cor antiqui hoſtis, vt lapis indurabitur, quia nulla vnquam conuerſionis pænitentia mollietur*. Et Laurentius Iuſtinianus ſerm. in feſto S. Michaelis, loquens de natura Angeli: *Poſt electionem* (inquit) *ſiue in bono, ſiue in malo, immutabilem habet firmitatem, ad quod enim ſe vertit, inflexibilis eſt*. Quo nihil clarius, & expreſſius in fauorem noſtræ concluſionis dici poteſt.

Nec valet, quod dicunt aliqui recentiores, rationem D. Thomæ non probare inflexibilitatem phyſicam, ſed duntaxat moralem in voluntate Angeli, poſt perfectam electionem; id eſt probare quidem quod Angelus non poſſit facilè electionem, iam factam retractare, ſed non conuincere, quod id abſolutè non poſſit. Non valet inquam hæc reſponſio, nam cùm

hæc ratio funderur in ſympathia, proportione, ac dependentia quam habent vis appetitiua ab apprehenſiua: & actus voluntatis ab actibus intellectus, quæ vtique phyſica eſt, & neceſſaria, & non ſolùm moralis, & ordinaria; manifeſtum eſt, illam probare inflexibilitatem phyſicam, & non ſolùm moralem in voluntate Angeli, poſt electionem perfectam. Et ſanè D. Thomam de morali inflexibilitate explicari non poſſe, vt aliquid ipſum interpretantur, conſtat ex eo quod hoc inter humanam & angelicam voluntatem diſcrimen cõſtituat, quod voluntas Angelica, poſt perfectam electionem, immobiliter adhæret ſuo obiecto, ſubindeque eſt incapax retractationis, & pœnitentiæ, non verò humana: hoc enim diſcrimen nullatenus ſubſiſteret, ſi loqueretur de inflexibilitate ſolùm morali, id eſt difficultate ad retractationem, & pœnitentiam; cùm homo multoties ita adhæreat alicui obiecto, aut non niſi difficilè ſit ab eo mobilis, & pœnitentiæ capax.

Ad pleniorem huius celebris difficultatis intelligentiam, & plurium argumentorum ſolutionem, diligenter obſeruandum eſt, duplex in intellectu Angeli poſſe reperiri iudicium de obiectis quæ apprehendit, vnum perfectum, & omnino completum, procedens ex principijs euidenter aut certò cognitis, & ex propria Angeli deliberatione, & applicatione; alterum imperfectum, & incompletum, procedens ex principijs dubijs, vel coniecturalibus tantùm, vel ex ſpeciali Dei motione, & applicatione. Quando ergo dicimus Angelum non poſſe electionem iam factam retractare,

hos debet intelligi de electione regulata per iudicium perfectum, & omnino completum, vt expreſsè in concluſione diximus, non verò de ea quæ præſupponit iudicium tantùm incompletum, & imperfectum. Vnde Angelus Perſarum custos poſt auditam Dei voluntatem per Michaelem Archangelum, mutauit voluntatem, ac permiſit liberari Iſraelitas captiuos; quorum liberationi antea repugnauerat, vt habetur Daniel. 10. Item Dæmones, antequam certò cognoſcerent Chriſtum eſſe Deum, deliberatè procurarunt ipſius mortem Ioan. 13. à qua tamen voluntate, poſtea (Chriſti diuinitate cognita ex miraculis in atteſtationem illius patratis) deſtiterunt, vt colligitur ex Matth. 27. Demum omnes Angeli qui peccauerunt, mutarunt priorem voluntatem in qua creati ſunt, quamque in primo inſtanti habuerunt: quia nimirum in his tribus caſibus iudicium ſolùm incompletum, & imperfectum præceſſit electionem voluntatis Angelicæ: nā in duobus primis proceſſit ex principijs dubijs, & coniecturalibus tantùm: in tertio verò fuit à ſpeciali Dei motione, & applicatione, ſubindeque iudicium illud, & electio ipſum conſequens, non fuere plene libera, ſed libera ſolùm quoad exercitium, & neceſſaria quoad ſpecificationem, vt conſtat ex ſupra dictis.

Obijcies primò: Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 3. deſcribens naturam Angeli, ſic ait: *Eſt natura Angeli rationalis, & intellectualis, & libera poteſtate, arbitrioque fulta, vertibilis ſecundùm propoſitum: nam omne creatum, vertibile, ſolum autem increatum, inuertibile.* Et

intra loquens de Angelis beatis, ait eos *immobiles eſſe, non natura, ſed gratia*. Similiter Iſidorus de ſummo bono cap 10. *Gratia dicimus non natura eſſe incommutabiles Angelos, namſi natura incommutabiles eſſent, diabolus vtique non cecidiſſet*.

Ad primum teſtimonium Damaſceni reſpondeo, ipſum ſolum velle Angelum eſſe mutabilem per ſucceſſionem intellectionum, & volitionum, non tamen quod poſſit obiectum ſemel à ſe electum plena, & perfecta electione, poſtea reſpuere, ac reijcere. Vel ipſum loqui de Angelo abſolutè, & ante electionem perfectam (in quo ſtatu vertibilis eſt atque mutabilis) non verò poſt illam, quia ea ſuppoſita, inflexibilis, & immutabilis eſt. Cùm enim Angelus ſit medius inter Deum, & hominem, medio modo ſe habere debet quoad ſuas electiones, & volitiones omnino deliberatas: vnde cùm Deus ſit omnino immutabilis ante, & poſt electionem, homo verò mutabilis, etiam poſt electionem, Angelus erit quidem mutabilis ante perfectam electionem, non verò poſt illam.

Ad alia duo teſtimonia dico; Damaſcenum & Iſidorum dixiſſe Angelum eſſe immobilem ſeu incommutabilem, non natura, ſed gratia; quia licèt habeat ex natura ſua, quod ſit inflexibilis circa obiectum quod ſemel cum plena libertate elegit, nihilominus, quod eligat bonum ſupernaturale, potiùs quam malum ei oppoſitum, prouenit illi ex gratia, & per conſequens ex ea etiam prouenit, quod in prædicto bono perſiſtat: gratia enim perficit Angelum, ſecundùm modum, & naturam ipſius,

hoc

hoc eſt ad adhærendum firmiter obiecto, cum plena libertate ſemel electo.

Objicies ſecundò: Nullum objectum creatum poteſt immobilitare voluntatem creatam, cùm non poſſit totaliter explere capacitatem illius: Ergo nulli obiecto creato poteſt Angelica voluntas immobiliter adhærere.

Reſpondeo voluntatem Angelicam immobiliter adhærere obiecto cum plena libertate ſemel electo, non ex meritis ipſius obiecti contingenter ſolum mouentis, ſed ex alio capite ſupra explicato, nimirum ex modo operandi Angeli cognoſcentis res per ſimplicem intuitum, & ſine diſcurſu, ac modo comprehenſiuo, ſubindeque penetrando vnico actu omnes rationes, & omnia motiua, quæ poſſunt ipſum ad tale obiectum inducere, vel ab eo retrahere.

Objicies tertiò, ſi Angelus non poſſit retractare electionem iam factam, & reſilire ab obiecto ſemel electo, non erit plenè liber circa illum actum, & tale obiectum; cum de ratione libertatis ſit quod voluntas poſſit actum quem elicit ſuſpendere, vel elicere oppoſitum, & quodcumque obiectum creatum eligere vel reſpuere.

Reſpondeo negando ſequelam Maioris, non enim eſt de ratione libertatis, vt voluntas poſſit ſe retractare poſtquam voluit, vt patet in Deo, cuius decreta ſemel ſtatuta ſunt immutabilia: Vnde ad libertatem voluntatis Angelicæ, ſufficit quod Angelus ante electionem potuerit vtrumque eligere, & quod voluntariè ſe proiecerit in ſtatum illum ex quo redire nequit. Tres ergo dantur gradus libertatis,

iuxta tres gradus naturæ intellectualis, ſcilicet humanæ, angelicæ, & diuinæ. Primus dicit indifferentiam ad eliciendum, & non eliciendum actum, & ad reuocandum, vel non reuocandum actum iam elicitum; & hic conuenit homini, ob imperfectionem cognitionis. Secundus dicit indifferentiam ad eliciendum, vel non eliciendum actum, non autem ad reuocādum illum iam ſemel elicitum; & hic conuenit Angelo ob perfectiorem modum cognoſcendi res ſine diſcurſu, & ſimplici intuitu. Tertius dicit indifferentiam non ad eliciendū aut non eliciendum actum abſolutè, & quoad ſuam entitatem, ſed ſolùm ad terminationem actus ad quodlibet obiectum, aut per modum volitionis, aut per modum nolitionis; & hic gradus ſoli Deo competit, ob ſummam eius actualitatem, & immutabilitatem, vt in Tractatu de voluntate Dei declarauimus.

CAPVT XV.

De Pœna Dæmonum.

CErtum eſt, Dæmones torqueri à vero igne corporeo, dicitur enim Matth. 25. *Diſcedite à me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & Angelus eius.* Vbi agitur de igne quo cruciabuntur hominum corpora poſt reſurrectionem, ac proinde vero, & corporeo. Vnde Auguſt. lib. 21. de ciuit. cap. 10. *Cur enim non dicamus, quamuis miris, tamen veris modis, etiam ſpiritus incor-*

poreos

poreos poſſe pœna corporalis ignis effici? Et infra: *Adhærebunt ſpiritus incorporei, corporeis ignibus cruciandi.* Et Gregorius 4. moral. cap. 29. *Si diabolus eiuſque Angeli, cùm ſint incorporei, corporeo ſunt igne cruciandi, quid mirum, ſi animæ, antequam recipiant corpora, poſſint corporea ſentire tormenta.* Nec obſtat, quod aliqui ex SS. Patribus, vt Ambroſius, & Damaſcenus; dicant ignem inferni eſſe incorporeum; ſolùm enim volunt eſſe incorruptibilem, & non indigere, ſicut noſter, noua ſemper materia, vt conſeruetur. Hoc præſuppoſito, triplex eſt difficultas breuiter hic reſoluenda. Prima eſt vtrum Dæmones torqueantur ab igne inferni, per aligationem eorũ ad ipſum? Secunda, quomodo fiat hæc alligatio? Tertia, vtrum præter illam detur aliud tormenti genus, quo acerbiùs ab igne inferni torqueantur.

Dico primo, Dæmones torqueri ab igne inferni, per alligationem eorum ad ipſum. Ita D. Thomas 4. contra Gent. cap. 90. vbi dicit quod *ſubſtantiæ incorporeæ patiuntur ab igne corporeo, per modum alligationis cuiuſdam.*

Ratio eſt in primis, quia abſque huiuſmodi pœna, non poſſunt plura ex locis ſcripturæ ſalua conſiſtere: qualia ſunt illud Epiſtolæ Canonicæ Iudæ: *Angelos qui non ſeruauerunt ſuum principatum, vinculis æternis ſub caligine reſeruauit.* Et iſtud 2. Petri 2. *Deus Angelis peccantibus non pepercit, ſed rudentibus inferni detractos, in tartarum tradidit cruciandos.* Idem illud Apocal. 21. *Apprehendit draconem, & alligauit eum per annos mille, & miſit eum in abyſſum, & clauſit.*

Ratio eſt ſecundò, quia poſſibilis eſt, & valde afflictiua hæc Dæmonum alligatio; poſſibilis quidem, quia non fit virtute naturali ipſius ignis, ſed ſupernaturali, quam Deus ei tanquam inſtrumento ſuæ iuſtitiæ, communicat. Afflictiua verò, quia nobiliſſimam creaturam rei ignobili (qualis eſt res omnis corporea ad Angelum comparata) ſubmittit, & eius captiuam reddit. Vnde S. Thomas quæſt. de anima art. 21. *Quali et ſpiritualis ſubſtantia, quantum eſt de ſua natura, non eſt alligata alicui loco, ſed tranſcendit totum ordinem corporalium. quod ergo alligetur alicui, & determinetur ad aliquem locum per quandam neceſſitatem, eſt contra eius naturam, & contrarium appetitui naturali.*

Dico ſecundò, ignis inferni ligat Dæmones, cauſando in ipſis formam intrinſecam ad prædicamentum qualitatis pertinentem.

Ratio primæ partis eſt, quia per ſolam formam extrinſecam nequeunt potentiæ Dæmonis ligari, ſiue ab exercitio ſuarum operationum impediri; hæc enim eſt differentia inter potentias quæ per actiones formaliter tranſeuntes operantur, & potentias quarum operationes ſunt formaliter immanentes (quales ſunt eæ omnes quibus præditi ſunt Angeli) quod illæ impediri poſſunt ab exercitio ſuarũ operationum per aliquid purè externum, non verò iſtæ.

Ratio verò ſecundæ partis petitur ex eo quod forma male afficiens, & diſponens ſuum ſubiectum, pertinet ad prædicamentum qualitatis, & in prima eius ſpecie collocatur, vt patet de ægritudine, de habitibus vitioſis, deformi-

ſormitate, & ſimilibus: Atqui forma illa intrinſeca, quam ignis cauſat in Dæmonibus, male ipſos afficit, & diſponit, vtpote cùm eos cruciet, & torqueat: Ergo pertinet ad prædicamentum qualitatis.

Si verò quæras quodnam ſit ſubiectum illius immediatum? Reſpondeo iuxta communem doctrinam Thomiſtarum, potentiam motiuam, & executiuam in Angelis non diſtinguentium ab intellectu practico, qualitatem illam alligatiuam ſubiectari in practico Dæmonis intellectu, qui in ratione potentiæ motiuæ, & executiuæ, ita per eam intrinſecè ligatur, & coercetur, vt non poſſit vti ſuo lumine, ſuis ſpeciebus, & ſua virtute, eo modo, & ea efficacia quæ requiritur, vt moueat ſe, & alia ad libitum, per actum imperij practici, niſi prout permittitur ab ipſo igne.

Si rurſus inquiras, quinam ſint illius qualitatis effectus? Reſpondeo illos eſſe præcipuè tres. Primus eſt, Dæmonem ipſum ſubmittere igni à quo alligandus eſt, ſicut inferiorem ſuperiori; qui effectus, licèt non ſit formaliter alligatio, quia tamen ex natura ſua ad eam ordinatur, & requiritur præſupoſitiuè, ſub eius nomine comprehenditur. Secundus eſt alligatio potentiarum, primò in ordine ad ipſas, in eo conſiſtens, quod intellectus Dæmonis non poſſit intelligere plura quæ vellet ipſe Dæmon intelligere; & è contra neceſſitetur, determinetur, & ligetur ad meditationem plurium quæ nollet meditari: Secundò in ordine ad locum, inquantum ſcilicet ita cogitur remanere applicatus vni loco, vt non poſſit ſuam virtutem alibi applicare.

Ex quo reſultat tertius effectus, nempe ipſa incarceratio, ſiue detentio in vno loco, eoque valde anguſto, tanquam in carcere.

Dico tertiò, præter alligationem ad ignem inferni, nullam aliam dari in Dæmonibus pœnam ſenſus, quæ acerbiùs eos torqueat.

Probatur primò ex eo quod prædicti effectus qualitatis Dæmones alligantis, acerbiſſimum componunt cruciatum, ita vt vix aliud acerbius tormenti genus poſſit in ſubſtantijs ſpiritualibus excogitari: cùm enim cauſa ſiue obiectum doloris ſit malum cognitum, malum autem alicuius ſit quod ei diſconuenit, quantitas doloris ex magnitudine diſconuenientiæ (ſuppoſita perfecta cognitione, qualis eſt Angelica) penſari debet. Illi verò tres effectus qualitalis Dæmones alligantis, maximè ſunt diſconuenientes naturæ Dæmonum, eorumque ſuperbiæ: Quid enim diſconuenientius, quam naturam angelicam omnium præſtātiſſimam, & ſupra omnes creaturas corporeas eleuatam, igni ſubmitti, tanquam inferiorem ſuperiori, vt ab eo veluti vile mancipium tractetur? Quæ maior excogitari poteſt diſconuenientia, & afflictio, quam quod Dæmones qui ſunt ſpiritus maximè actiui, & maximam habentes inclinationem ad operandum, impediantur ab igne tartareo, ne operentur ſicut, & quando volunt? Demum cùm quælibet ſubſtantia ſpiritualis non ſit ex natura ſua obligata alicui loco, ſed tranſcendat totum ordinem corporalium, maximè illi diſconueniens eſt ac doloriferum, quod incarceretur, ac detineatur violenter ab igne inferni, & impediatur ne moueatur localiter ſicut, & quando voluerit,

& ne ea qua poſſet valeat libertate frui. Hunc acerbiſſimum dolorem, ex tribus illis qualitatis Dæmones alligantis effectibus cauſatum, eleganter deſcribit Caietanus in oratione de hac materia habita Romæ coram Iulio II. quæ habetur tom. 3. opûſculorum.

Probatur ſecundò concluſio impugnando ſingulas eorum opiniones qui aliud, præter alligationem, tormenti genus in Dæmonibus admittunt. In primis enim abſurda videtur Henrici ſententia, exiſtimantis ignem torquere Dæmones imprimendo illis ſuum calorem. Tum quia accidens corporeum recipi non poteſt in ſubſtantia ſpirituali. Tum etiam quia dato, & non conceſſo, quod calor ignis poſſet recipi in ſubſtantia, vel potentia Dæmonis, nihil in ipſa læderet, aut corrumperet, ſubindeque non eſſet illi, ſicut ſubſtantiæ corporeæ, cauſa doloris.

Non minùs improbabilis videtur eorum opinio, qui aſſerunt Dæmones torqueri per ſpeciem repræſentatiuam ipſius ignis, tanquam eorum tortoris. Nam vel talis ſpecies repræſentat illis ignem, vt eos torquentem per alligationem, vel alio genere ſupplicij? Si primum dicatur, illud tormentum non diſtinguetur à pœna alligationis. Si ſecundum aſſeratur, teſtat illis authoribus explicandum genus illud tormenti ab alligatione diſtincti.

☞ Non placet etiam ſententia Soti, Valentiæ, & Albertini, qui docent ignem inferni torquere Dæmones, & animas ſeparatas, cauſando in illis dolorem, & triſtitiam eiuſdem rationis cum illa quam in voluntate patitur anima coniuncta, quando corpus igne comburitur.

tur. Nam quidquid ſit de animabus, euidens eſt Dæmones eſſe huius doloris incapaces, cùm ille oriatur in anima, cuius corpus comburitur, ex eo quod eſt pars illius compoſiti quod deſtruitur, & ex vnione, & ſympathia, quam habet cum corpore: neutrum verò reperitur in Dæmonibus, cùm illi nec ſint partes alicuius compoſiti, nec habeant aliquod corpus ſibi naturaliter vnitum, ſicut anima: Ergo non poſſunt ſentire dolorem eiuſdem rationis cum illo quem patitur anima corpori vnita, quando illud comburitur.

Demum fictitium videtur genus tormenti, quod in Dæmonibus admittit Suarez, conſiſtens, vt ipſe ait, in qualitate ſubſtantiam Dæmonis fœdante, & maculante, ſubindeque dolorifera, & afflictiua. Nam vt aliqua qualitas ſit afflictiua, debet eſſe abiectiua ſeu deſtructiua formæ conuenientis ſubiecto: At non apparet quam formam conuenientem ſubſtantiæ angelicæ deſtruat hæc qualitas: Ergo illa non poteſt eſſe dolorifera ſeu afflictiua.

Nec valet, quod ait Suarez, talem qualitatem non eſſe doloriferam, & diſconuenientem naturè Dæmonis, ex eo quod illam priuet aliqua perfectione ſibi debita, & conuenienti, ſed quia fœdat, deturpat, & veluti maculat eius ſubſtantiam. Nam contra hoc eſt primò, quod cùm pulchritudo in integritate rei conſiſtat, vel ſaltem eam, neceſſariò expoſtulet, non poteſt intelligi quod aliqua qualitas reddat aliquod ſubiectum difforme, niſi aliquid ab eo remoueat.

Contra ſecundò, fœdari, & deturpari eſt amittere aliquam pulchritudinem; Sed nul-

lam

lam ex qualitate illa, à Suarez confiċta, poteſt Angelus amittere pulchritudinem : Ergo per illam non poteſt Angeli ſubſtantia fœdari. Maior patet, Minor probatur. Pulchritudo, & perfeċtio naturalis manſit integra in Dæmonibus poſt peccatum, illa enim conſiſtit in integrita e ſubſtantiæ, perſpicaciter intellectus, & excellentia voluntatis, quæ omnia remanent in Dæmonibus : pulchritudo verò ſupernaturalis, quæ prouenit à gratia ſantificanſe, & virtutibus infuſis, exepellitur ſolùm per peccatum ipſis con .arium; vnde ea fuere priuati angeli in ſecundo inſtanti in quo peccauerũt, qualitas verò quam fingit Suarez fuit illis impreſſa ſolùm in tertio inſtanti, in quo damnati ſunt. Addo quod cùm gratia ſit participatio quædam diuinæ naturæ, qualitas quæ opponitur gratiæ, aliquo modo oppon tur naturæ diuinæ. repugnat autem Deum produce e qualitatem ſuæ naturæ oppoſitam : Ergo ex qualitate illa quam Suarez admittit, nullam poteſt Angelus amittere pulchritudinem.

Poteſt inſuper qualitas illa fœdans reijci, ex eius inutilitate : Ideo enim Suarez illam admittit, vt ſaluet locutiones Scripturæ, & Patrum, quibus dæmones dicuntur ardere, vri, & cruciari: Sed tales locutiones non magis poſſunt ſaluari per qualitatem illam fœdantem; quam fingit Suarez, quam per qualitatem alligantem dæmones ad ignem inferni quam Thomiſtæ admittunt, & quam ſupra expoſuimus : Ergo qualitas illa fœdans, interiſto Suarez prorſus inutilis eſt Minor probatur, nam impreſſio qualitatis dehoneſtantis, & fœdantis ſubſtantiam Angeli, non magis dici poteſt

teſt combuſtio, quam impreſſio qualitatis illum alligantis ad ignem tartareum; nec per illam magis poſſunt dici torqueri Dæmones, quam per iſtam; cùm iſta non dicat ſimplicem ſolùm detentionem, & incarcerationem, vt Aduerſarij autumant, ſed etiam plures alios effectus ſupra explicatos, qui acerbiſſimum in Dæmonibus cauſant dolorem, & cruciatum, vt ex ſupra dictis conſtat: Ergo, &c.

Obijcies primò contra primam concluſionem: Multi ſunt ex Dæmonibus qui non detinentur in inferno, nempe illi qui per noſtrum aerem diſcurrere permittuntur, & qui propterea ab Apoſtolo *aereæ poteſtates* appellantur: Ergo falſum eſt Dæmones torqueri ab igne interni, per alligationem eorum ad ipſum.

Reſpondent aliqui, Dæmones in hoc aere exiſtentes, ſecum deferre particulam quandam ignis infernalis, ibi ipſos incarcerantis: Vnde dicitur in gloſſa ordinaria Iacobi 3. quod *portant ſecum ignem gehennæ, quocumque vadunt.* Verùm hæc ſententia multiplicat miracula ſine neceſſitate, eſſet enim miraculum, quod ignis ille coram oculis noſtris poſitus non videretur: miraculum, quod exiſtens prope hominem, neque eum combureret, neque calefaceret: miraculum denique, quod Dæmon ſecum deferens ignem, ingrederetur cubiculum omnino clauſum.

Reſpondeo ergo cum D. Thoma hic art. 4. ad 3. Dæmones, quamuis non alligentur actu igni tartareo dum ſunt in hoc aere, cruciari tamen eo ipſo quod ſciunt talem alligationem ſibi deberi: Sicut Angeli boni nihil ſuæ beatitu-

titudinis amittunt, quando ad nos mittuntur, quia ſciunt locum cœleſtem ſibi deberi;& captiuus qui ad modicum tempus eſt extra carcerem, non minorem patitur pœnam, quia ſcit ſe cito debere incarcerari. Et in hoc ſenſu intelligit S. Doctor illud gloſſæ ordinariæ, *portant ſecum ignem gehennæ quocumque vadunt*, quia nimirum ſciunt ſibi deberi alligationem ad illum.

Obijcies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Dæmones ſuperiores interdum ligant virtute propria, & connaturali inferiores, certis quibuſdam corporibus, & locis, & tamen nihil propterea reale, & intrinſecum in eis producunt, aliàs poſſet Angelus virtute propria operari phyſicè intra alium Angelum: Ergo à fortiori ignis inferni, virtute diuina ligabit Dæmones, abſque eo quod formam intrinſecam in eis producat.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Dæmones ſuperiores, virtute propria, & connaturali ligant inferiores, phyſicè, nego Antecedens: ligant moraliter tantùm, imperando eis tanquam ſibi ſubditis, vt mediante aliqua operatione ſeſe cõſtituant in aliquo loco,& ibi remaneant,concedo Antecedens,& nego conſequentiam: ignis enim inferni ligat Dæmones, non moraliter duntaxat, ſed phyſicè.

Obijcies tertiò contra tertiam concluſionem: ſi pœna ſenſus in Dæmonibus conſiſteret in ſola alligatione, eſſet æqualis in omnibus: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor conſtat, pœna enim ſenſus debet proportionari culpæ Dæmonum: culpa autem ſiue peccatum Dæmonum non eſt in ipſis æquale,

le. Sequela autē Maioris probatur ex eo quod pœna alligationis, vel detentionis non recipit maius, & minus, eſt enim poſitiua præſentia in loco, indiuiſibilis, & tota in ſingulis.

Reſpondeo negando ſequelam Maioris, & ad eius probationem dico quod alligatio Dæmonum ab igne tartareo cauſata, non eſt nuda, vt exiſtimant Aduerſarij, eorum præſentia in loco, ſed præſentia eos violentans, & ſubijciens igni, ſubindeque maior, vel minor in ratione alligationis, & pœnæ, iuxta inequalitatem inclinationum quas in eis violentat; vel quia vnum ex Dæmonibus ligat in pluribus operationibus, vel ſubijcit pluribus corporibus, quam alium, puta igni, aquæ, terræ, ſulphuri, & alijs.

CAPVT XVI.

De locutione, & illuminatione Angelorum.

ANgelos mutuò ſeipſos alloqui ex varijs Scripturæ teſtimonijs conſtat: dicitur enim Iſaiæ 6. *Seraphim clamabant alter ad alterum* Apocal. 7. *Vidi Angelum aſcendentem ab ortu ſolis, & clamauit voce magna quatuor Angelis.* Et apud Iudam in ſua Canonica Michael cum Diabolo diſputat ſuper Moyſis corpus: diſputatio autem nequit intelligi abſq; aliquo genere locutionis. Ratio etiam id ſuadet, quia non minus proprium eſt naturæ intellectualis poſſe, cùm voluerit, ſua ſecreta

alteri

alteri manifeſtare, quam cùm non libuerit eadem intrà ſe occultare; cùm non minùs vnũquam aliud poſtulet ordo perfectæ ſocietatis.

Illuminationem quoque in Angelis inueniri paſſim docent SS. Patres, præſertim Dionyſius cap. 7. de cœleſti hierarchia, vbi de hac illuminatione hæc ſcribit: *Hæc Theologi plane tradunt, inferiores cæleſtium naturarum ordines, a ſuperioribus ritè diuina opera explicantes ſcientias diſcere: ſummos autem à Deo ipſo pro ſuo captu edoceri myſteria*. Et Damaſcenus lib. 2. fidei cap. 3. *Alij alios ob ordinis, vel naturæ præſtantiam illuſtrant. Illud quidem perſpicuum eſt, eos qui præſtantiores ſublimioreſque ſunt, ſplendorem, & cognitionem inferioribus impertiri.*

Ratio etiam ſuffragatur, deſumpta ex conſueto modo operandi diuinæ ſapientiæ, quæ quantùm fieri poteſt omnia operatur medijs cauſis ſecundis, ſubordinando infima medijs, & media ſupremis, vt ſic magis elucea. ipſius bonitas, quæ non ſolùm, iuxta præſcriptum ſui beneplaciti, communicat ſe creaturis, ſed etiam plenam potentiam ijs impertit, vt perfectiones à primo fonte hauſtas, alijs communicare poſſint, ſubindeque vt Angeli ſuperiores illuminare poſſint inferiores, iuxta illud Prophetæ regij Pſal 75. *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis*, id eſt (vt aliqui ex SS. Patribus interpretantur) mediantibus Angelis ſupremis, qui metaphoricè montes appellantur; quia ſicut montes primos ſolis radios excipiunt, & inferioribus corporibus cõmunicant; ita ſupremi Angeli diuinas illuſtrationes immediatè à Deo recipiunt, & po-

ſtea illas in interiores effundunt. Quâ etiam de cauſa Dionyſius de cœleſti hier. cap. 8. eos vocat *ſpecula perlucida, & ab omni labe pura*, quæ primum diuinæ lucis radium recipiunt, & ſine inuidia in eos qui ſequuntur effundunt. Demum Naziazenus orat. 40. eos *primi luminis riuulos* appellat, quia ſicut riuulus aquam à prima ſcaturigine accipiens, in alia ſubiecta loca deriuat: ita ſupremæ intelligentiæ ſupernaturales influxus à primo fonte accipientes in alias inferiores intelligentias diffundunt. Vnde Bernardus ſerm. 5. de conſiderat. cap. 4. *Cherubim* (inquid) *ex ipſo ſapientiæ fonte, ore altiſſimi haurientes, & refundentes fluenta ſcientiæ, vniuerſis cæli ciuibus infundunt*. Hæc ſunt certa, & indubitata apud omnes vnde totum difficultatis momentum in hoc ſitum eſt, vt declaremus modum quo vnus Angelus alium alloqui, alterumque illuminare poſſit.

§. I.

Locutio Angelorum non fit per immiſſionem ſpecierum, ſed per directionem conceptuum.

PRima pars probatur contra Suarez, & alios recentiores, teſtimonio D. Thomæ q. 6. de verit. art. 5. ad 2. vbi ſic ait: *Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur, ſed fit aliquid in Angelo ipſo loquente, vt ex hoc ab alio cognoſcatur modo prius dicto. Vnde non oportet etiam quod loquens, aliquid infundat ei cui loquitur*. Et art. 6. ad 4. *Angelus* (inquit) *ad quem fit locutio, non recipit aliquid à lo-*

loquente, ſed per ſpeciem, quam pænes ſe habet, & alium Angelum & locutionem eius cognoſcit. Quo nihil expreſſius dici poteſt contra Suarez, & alios aſſerentes Angelum loquentem producere ſpeciem ſui conceptus in intellectu eius cui loquitur.

Ratio etiam ſuffragatur, primo quia Angelus non accipit ſpecies à rebus, etiam ſpiritualibus, ſed eas habet à Deo infuſas, à primo inſtanti ſuæ creationis, vt cap. 7. §. 2. oſtendimus. Secundò, quia ſi locutio Angelorum fieret per immiſſionem ſpeciei, ratio ſecreti in eiuſmodi locutione ſaluari non poſſet; nam cùm illa ſpecies non ſit futurum contingens, nec actus liber, nec aliquid ſupernaturale; præſertim, quando locutio eſt de rebus naturalibus, continetur intra obiecta naturaliter cognoſcibilia à quocumque Angelo, ſubindeque non eſt cur ab vno potiùs, quam ab alio cognoſcatur. Tertiò, cùm non poſſit dari actio in diſtans, & ſpecies intelligibilis, vtpote ſpiritualis, non poſſit diffundi per medium corporeum, ſi Angelus loquens, ſpeciem illius actus quem per locutionem manifeſtat, produceret in intellectu Angeli, cui loquitur, deberet non ſolùm per ſuam virtutem, ſed etiam per ſuam ſubſtantiam, eſſe intra intellectum ipſius, ſubindeque illabi menti illius: ſed hoc repugnat, cùm hæc prærogatiua ſummo, & incircumſcripto ſpiritui reſeruetur, vt diſertè docet Bernardus ſerm. 5. in Cant. his verbis: *Illud ſcitote, nullum creatorum ſpirituum per ſe noſtris mentibus applicari, vt videlicet ita nobis immiſceatur, & infundatur, quo eius participatione docti, ſiue doctiores, vel*

boni, ſiue meliores efficiamur. Nullus Angelorum nulla animarum, hoc modo mihi capabilis eſt, nullius ergo capax. Nec ipſi Angeli ita ſe alterutrum capiunt. Sequeſtretur troinde prærogatiua hæc ſummo, ac incircumſcriptio ſpiritui, qui ſolus cùm docet Angelum, ſiue hominem, ſcientiam, inſtrumentum, non quærit noſtræ corporeæ auris, ſicut nec ſibi oris Per ſe infunditur, per ſe innoteſcit, purus capitur à puris: Ergo, &c.

Nec valet reſponſio Suarez, dicentis illapſum quem SS Patres dicunt eſſe Deo proprium, eſſe illum qui fit per modum continentis, & dantis eſſe, ſeu qui eſt intra terminos eſſentiæ, non verò illum quo aliqua qualitas, vel aliqua ſpecies in mentem alterius imprimatur; quia talis ſpecies habet ſe per modum circunſtantis exiſtentiam Angeli, & recipitur in eius intellectu priùs exiſtente. Non valet inquam hæc reſponſio, primò quia D. Bernardus loco citato loquitur expreſsè de illapſu, *quo doctiores, aut meliores efficiamur*, non verò de illo qui fit per modum continentis, & dantis eſſe, ſeu qui eſt intra terminos eſſentiæ. Secundò, quia D. Thomas 3. p. quæſt. 64. art. 1. ait quod *ſolus Deus operatur* (per modum principalis agentis) *interiorem effectum ſacramenti, quia ſolus Deus illabitur animæ in qua ſacramenti effectus exiſtit*: Ergo ex D. Thoma non ſolum illapſus qui fit per modum continentis, & dantis eſſe, ſeu qui eſt intra terminos eſſentiæ, ſed etiam ille quo aliquid reale, & phyſicum in mentem alterius imprimitur ſeu efficitur, ſoli Deo proprius eſt, & nulli creaturæ poteſt competere. Ter-

tiò,

tiò, cum ſpecies intelligibiles, vel ſint rigoroſæ proprietates Angeli, vt quidam exiſtimant, vel ſaltem ſint accidentia connaturaliter debita, vt alij probabiliùs ſentiunt; ſolus ille poteſt eas per modum cauſæ principalis intellectui angelico imprimere qui poteſt naturam Angeli creare, & conſeruare: Ergo ſi vnus Angelus non poſſit illabi intra mentem alterius, per modum dantis, & conſeruantis ipſius eſſe, non poterit etiam intra eam illabi, per modum cauſantis, & producentis in ea ſpecies intelligibiles.

Secunda pars aſſertionis, quæ docet locutionem Angelicam fieri per hoc quod vnus Angelus dirigit, & ordinat conceptum ſuum ad alterum, eſt D. Thomæ hic q. 107. art. 1. Eius ratio eſt, quia loqui nihil aliud eſt, quam conceptum mentis interiùs latentem, exteriùs manifeſtare: Atqui per hoc quod vnus Angelus dirigit, & ordinat ſuum conceptum alteri, eum ipſi manifeſtat: Ergo in illa directione, & ordinatione locutio angelica conſiſtit. Maior patet, Minor probatur ex doctrina quam idem S. Doctor tradit ibidem in ſolutione ad 1. vbi ait quòd in nobis interior mentis conceptus, quaſi duplici obſtaculo clauditur, ne fiat alteri notus: primò quidem ipſa libertate voluntatis, ob quam eſt ſupra ordinem vniuerſi, & à nulla cauſa extrinſeca, præterquam à Deo, dependet: ſecundò groſſitie corporis, ratione cuius homo debet vti aliquo ſigno ſenſibili, ad hoc vt alteri homini conceptum ſuum manifeſtet. Vnde egregiè Gregorius 2. moral. cap. 5. *Alienis oculis intra ſecretum mentis, quaſi poſt parietem corporis ſum; ſed*

cùm

cùm manifeſtare noſmetipſos cupimus, quaſi per linguæ Ianuam egredimur, vt quales ſumus intrinſecùs, oſtendamus. In Angelo autem, vtpote ſpirituali, & incorporeo, non reperitur iſtud obſtaculum, ſed ſolum alterum; conceptus enim vnius Angeli occultatur alteri, ſolo libertatis velamine, atque adeo hoc ipſo quod tollitur iſtud velamen, conceptus vnius Angeli, alteri manifeſtatur: Atqui tale velamen tollitur per hoc, quod conceptus vnius ad alterum dirigitur, quia eo ipſo cedit Angelus dominio, & iuri quod habet talem conceptum occultandi alteri: Ergo per hoc quod vnus Angelus dirigit, & ordinat ſuum conceptum alteri, eum ipſi manifeſtat.

Confirmatur: Vt conceptus liber vnius Angeli, poſſit actu cognoſci ab alio Angelo ſufficit quod reddatur de pertinētibus ad ipſum, nam eo ipſo ponitur intra ſphæram intellectualitatis illius; quia quilibet Angelus natus eſt per ſpecies quas in ſe habet, intelligere quidquid ad ſe pertinet: Sed eo ipſo præcisè, quod vnus Angelus voluntariè ordinet ſuum conceptum ad alium, eo fine vt illi poſſit innoteſcere, eo ipſo, inquam reddit huiuſmodi cogitationem de pertinentibus ad ipſum; quia eo ipſo vult talem conceptum ad illum pertinere: Ergo hoc ipſo facit, quod illa cogitatio poſſit ab eo cognoſci.

Hic dicendi modus ex eo videtur alijs probabilior, quod faciliùs explicat omnia ad liberam, & ſecretam Angelorum locutionem neceſſaria; quæ non niſi difficilè explicantur ad Aduerſarijs. In primis enim facilè ſaluat quod locutio Angelorum poſſit eſſe ſecreta, & vni

& vni tantùm cognita, quia Angelus loquens poteſt ordinare ſuum conceptum ad vnum, & non ad alios. Facilè etiam explicat, quomodo poſſit vnus alloqui ſimul plures alios, etiam diſtantes; nam poteſt ad plures, etiam diſtantes, dirigere ſuum conceptum. Item facilè exponit, quomodo Angelus cui ſit locutio, moraliter moueatur, & excitetur ab Angelo loquente, ad hoc vt attendat eius locutioni. Nam vt ait D. Thomas in 2. diſt. 11. quæſt. 1. art. 3. ad 4. *Angelus eſt ſemper in actuali conſideratione ſui ipſius, & per conſequens eorum quæ ad ipſum pertinent, quorum omnium ipſe eſt ratio cognoſcendi . . . . Quam citò autem vnus Angelus ordinat locutionem ſuam ad alterum efficitur locutio de pertinentibus ad alterum, & ita ab eo cognoſcitur*. Vnde iuxta doctrinam D. Thomæ, nihil phyſicum de nouo recipitur in Angelo audiente, vt excitetur, ſed ponitur tantùm de nouo directio, ſeu ordinatio conceptus Angeli loquentis ad eum quem vult alloqui, quæ eſt moralis quædam motio, & excitatio. Demum per hanc ſententiam non difficilè explicatur, quomodo malus Angelus loquendo alteri, poſſit illi mentiri; formato enim in ſe conceptu aut affectu, non directo ad alium poteſt formare alium conceptum ad eum directum, quo neget ſe habere illum non directum, aut affirmet ſe habere oppoſitum: in quo caſu euidens eſt quod aliud ei manifeſtabit, quam illud quod habet in mente, ſubindeque ei mentietur. Quod non poſſunt præſtare boni Angeli inter ſe loquentes, cùm inter ipſos non poſſit eſſe deceptio, vel mendacium.

Ex dictis impugnata manet ſententia Scoti, exiſtimantis Angelum loquentem producere notitiam actualem ſui conceptus in intellectu audientis, ita vt intellectus audientis merè paſſiuè ſe habeat ad illam, nullo modo ipſam eliciendo, ſed tantùm recipiendo. Manet inquam confutata hæc ſententia, tum quia intellectio, cùm ſit eſſentialiter actus vitalis, & immanens, non poteſt eſſe ab aliquo principio extrinſeco, ſed debet elici ab eodem principio in quo recipitur, viuentia enim, inquantum huiuſmodi, ſunt ea quæ ſe mouent. Tum etiam, quia vt Angelus loquens produceret notitiam actualem ſui conceptus in intellectu audientis, deberet non ſolùm per ſuam virtutem, ſed etiam per ſuam ſubſtantiam, eſſe intra intellectum ipſius, ſubindeque deberet eſſe illi præſens per illapſum, quod cuilibet creaturæ repugnat, & ſoli Deo reſeruatur, vt ſupra oſtendimus.

Exploſa etiam manet ex dictis aliquorum ſententia, qui dicunt locutionem Angelorum fieri mediantibus aliquibus ſignis, quæ nonnulli volunt eſſe externa, & ſenſibilia, & conſiſtere in figuris quibuſdam, vel characteribus in cœlo exaratis, ſicut nos in charta voces, vel litteras edimus, vt internos animi conceptus manifeſtemus: quam opinionem *fatuam* appellat Nazarius, tum quia ſigna illa, fictitia ſunt, & chimærica; tum etiam, quia Angeli dicerentur potiùs ſcribentes, quam loquentes. Alij verò dicunt ſigna illa eſſe ſpiritualia: Sed hoc facilè reijcitur, nam vel illa eſſent ſigna naturalia, vel ad placitum ab Angelis inſtituta? Non primum, alioquin vnuſ-

quiſque cognoſceret quid alter loqueretur, atque adeo non poſſet eſſe inter eos ſecreta locutio. Nec ſecundum, quia vt Angeli potuiſſent talia ſigna inſtituere, debuiſſet in eis præcedere aliqua locutio, qua inter ſe conueniſſent ad huiuſmodi ſigna inſtituenda, atque ita illa non eſſent neceſſaria ad angelicam locutionem, ſed inutilia prorſus, ac ſuperflua.

Obijcies primò contra primam partem aſſertionis: quando Angeli adinuicem loquuntur, vel ille cui alius loquitur, habet ſpeciem repræſentatiuam conceptus loquentis, vel non habet? Si primum, nihil illi deeſt, vt illum cognoſcat, independenter ab eius voluntate, & ordinatione. Si ſecundum, cùm non poſſit conceptum Angeli loquentis, ſine ſpecie illius cognoſcere, debet eam recipere à loquente, ſubindeque locutio Angelorum debe fieri per immiſſionem ſpecierum. Præſertim, quia Angelus cui fit locutio, debet moueri, & exercitari ad hoc vt attendat Angelo loquenti, quod fieri nequit, ſine impreſſione ſpeciei. Vnde D. Thomas hic art. 2. ait quod *ſicut per ſignum ſenſibile excitatur ſenſus, ita per aliquam intelligibilem virtutem poteſt excitari mens Angeli ad attendendum.*

Reſpondeo Angelum cui alius loquitur, habere quidem in ſe ſpeciem repræſentatiuam conceptus loquentis, non poſſe tamen illum cognoſcere, independenter ab eius directione, & ordinatione; quia in repræſentatione actuali talis ſpecies dependet à voluntate eius cuius eſt ipſe conceptus, tanquam à conditione ſine qua non; eo plane modo quo ſupra diximus, quod licèt quilibet Angelus

habeat ſpeciem quæ repræſentet futurum contingens, illud tamen non cognoſcit, quia actualis repræſentatio dependet ab exiſtentia prædicti futuri,

Ad illud quod additur de excitatione Angeli cui fit locutio, dicendum eſt, eodem modo excitari Angelum ad attendendum locutioni quæ ſibi fit ab alio, ſubindeque ad cognoſcendum eius conceptum, quo excitatur ad cognoſcenda indiuidua quæ ſub ſpecie humana, v. g. de nouo fiunt: vnde quemadmodum ad iſtam excitationem non requiritur, quod noua productio indiuiduorum naturæ humanæ, aliquid phyſicè cauſet, & ponat in intellectu Angelico, ſed ſufficit, quod ſpecies quam innatam habet Angelus de natura, & quidditate talium indiuiduorum, poſita illorum productione, tanquam conditione ſine qua nequit ea repreſentare, determinetur de nouo ad illa repreſentanda: ita ſimiliter vt intellectus vnius Angeli efficaciter excitetur, & moueatur ad attendendum locutioni alterius, & percipiendum id de quo ipſi loquitur, non requiritur, quod per locutionem illam aliquid phyſicum de nouo recipiat, ſed ſufficit quod adueniat de nouo ordinatio, & directio ex parte Angeli loquentis; quia per talem ordinationem auſertur velamen, quod illius conceptum occultabat, vt ſupra oſtenſum eſt. Vnde ad locum D. Thomæ dicendum eſt cum Caietano, S. Doctorem, nomine virtutis intelligibilis, per quam dicit mentem Angeli excitari ad attendendum alteri loquenti, intelligere ordinationem conceptus vnius Angeli ad alterum, quæ habet virtutem moraliter exci-

tati-

tatiuam; eò quod faciat hunc conceptum eſſe de pertinentibus ad eum cui loquitur, vt ipſemet docet loco ſupra adducto ex ſecundo ſententiarum. Comparatio verò D. Thomæ tenet ſolùm quantùm ad motionem, & excitationem, non verò quantùm ad modum motionis, & excitationis,

Obijcies ſecundò contra ſecundam partem aſſertionis: Ordinatio conceptus Angeli loquentis ad eum cui loquitur, eſt actus internus, & liber ſubindeque ocultus: Ergo per illam præcisè non manifeſtatur talis conceptus, occultum enim non eſt manifeſtatiuum alterius.

Reſpondeo ordinationem illam eſſe quidẽ formaliter internam, & immanentem, ſed eſſe virtualiter tranſeuntem, & externam, quia tollit morale impedimentum quo occultatur conceptus Angeli loquentis: vnde licèt illa ſit actus liber quoad exercitium, & vſum quo fit, hæc tamen libertas non obſtat, quin ſit manifeſta alteri, hoc ipſo quod Angelus loquens vult eam pertinere ad Angelum cui loquitur, ſubindeque ab illo cognoſci.

Ex dictis colligitur primò, ad locutionem Angelorum non requiri neceſſariò indiſtantiam illorum, ſed poſſe vnum Angelum alterum alloqui in quacumque diſtantia, quia poteſt ad illum dirigere ſuum conceptum. I a docet expreſsè S. Thom. hic art. 4. vbi ſic diſcurrit: *Locutio Angeli in intellectuali operatione conſiſtit: intellectualis autem operatio Angeli omnino abſtracta eſt à loco, & tempore: in eo autem quod eſt omnino abſtractum à loco, & tempore, nihil operatur neque temporis diuer-*

ſitae, neque loci diſtantia. Vnde in locutione Angeli nullum impedimentum facit diſtantia loci. Addo quod de Angelis eodem modo philoſophandum eſt, ac de animabus ſeparatis: conſtat autem ex Scriptura, animam impij diuitis exiſtentem in inferno, allocutam fuiſſe animam Abrahæ in Lymbo Patrum exiſtentem. Ergò à fortiori vnus Angelus poterit alloqui alterum quantumcumque diſtantem.

Dices, Iſaiæ 6. dicitur de Seraphinis, quod *alter clamabat ad alterum:* Sed locutio clamoſa non habet locum, niſi propter diſtantiã eius cui loquimur: Ergo videtur quod diſtantia impediat locutionem Angelorum.

Reſpondeo cum D. Thoma quæſt. 9. de verit. art. 6. ad 3. quod clamor ille Seraphinorum non ſignificabat locorum diſtantiam, ſed magnitudinem eorum quę loquebantur, nempè vnitatem eſſentiæ, & Trinitatem Perſonarum, quarum Sanctitatem infinitam laudabant, dicendo *Sanctus, Sanctus, Sanctus.* Vel etiam declarabat ardorem affectus illorum, nam, vt rectè ait Gregorius 2. moral. cap. 4. *Magnus clamòr magnum eſt deſiderium; tantò enim quiſque minùs clamat, quantò minus deſiderat; & tantò maiorem vocem in aurem incircumſcripti ſpiritus exprimit, quantò in ſe eius deſiderium pleniùs fundit. . . . Exercitatus cum reuerentia motus cordis, magnus eſt ad aures incircumſcripti ſpiritus clamor vocis.* Et Auguſtinus in Pſalm. 37 *Flagrantia charitatis clamor cordis eſt. Si ſemper manet charitas, ſemper clamas; ſi ſemper clamas, ſemper deſideras.*

Col-

Colligitur ſecundò, linguam Angelorum (de qua 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum*) non eſſe aliud, quam potentiam quam habet Angelus ordinandi ſuum conceptum ad alios: quæ potentia reſidet formaliter in intellectu vt moto, & applicato à voluntate: *Nam ordinare eſt proprius actus rationis*, vt ait S. Thomas 1. 2. quæſt. 17. art. 1. Vnde quando dicit hic art. 1. quod *voluntas ordinat conceptum mentis angelicæ ad manifeſtandum alteri*, ſolùm vult hanc ordinationem eſſe à voluntate Angeli, vt mouente ſeu applicante intellectum eius ad eam eliciendam. Quare Theodoretus explicans prædicta verba Apoſtoli, ſic ait: *Angelorum lingua dici debet intelligendi vis, per quam non quæ ſenſu, ſed intelligentia percipiuntur, manifeſtant: per quam Deum laudant, & inter ſe differunt*. Et Theophilactus ſuper eundem locum: *Potentia quædam intelligendi, quà inuicem diuina communicant ſenſa, Angelorum eſt lingua.*

§. II.

Illuminatio Angelorum, non fit per infuſionem ſpecierum, vel productionem luminis intellectualis, aut vnionem luminis ſuperioris Angeli, cum lumine Angeli inferioris, ſed per ſolam propoſitionem obiecti, accomodatam capacitati inferioris.

PRima pars huius aſſertionis expreſsè docetur à D. Thom. q. 9. de verit. art. 1. ad 10. vbi ſic ait: *Quando vnus Angelus ab alio*

illuminatur, non infunduntur ei nouæ ſpecies, ſed ex eiſdem ſpeciebus quas priùs habebat intellectus eius, confortatus per lumen ſuperioris, efficitur plurium cognoſcitiuus. Conſtat etiam hæc pars ex dictis §. præcedenti de locutione Angelorum, nam eadem eſt ratio de illuminatione, & de locutione, quantùm ad hoc, & omnes Theologi qui exiſtimant locutionem Angelorum fieri ſine immiſſione ſpecierum, docent pariter, Angelum ſuperiorem non producere nouam ſpeciem in intellectu inferioris quem illuminat.

Quod verò ipſum non illuminet, producendo in eo aliquod lumen intellectuale, ſic oſtenditur: vel illud lumen eſſet naturale, vel ſupernatúrale: non naturale, quia illud non ſufficeret, cùm illuminatio ſit præcipuè de ſupernaturalibus. Neque ſupernaturale, tum quia D. Thom. hic art. 1. ad 2. ait quod *vnus Angelus non illuminat alium, tradendo illi lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ*: Tum etiam, quia lumen ſupernaturale non poteſt produci, niſi à Deo, vt auctore ſupernaturali.

Nec valet ſi dicas; quod licèt vnus Angelus non poſſit principaliter producere lumen ſupernaturale in intellectu alterius, bene tamen vt inſtrumentum diuinæ virtutis. Nam vnus Angelus illuminat alium, ob plenitudinem lucis, quam copioſè recipit à Deo, non autem ex eo ſolùm quod mouetur ab illo, per modum inſtrumenti, ad lucem in intellectu alterius producendam, quomodo poſſet etiam lapis, aut quælibet alia res inſenſibilis, huiuſmodi lucem producere.

Tertia verò pars, quæ aſſerit; Angelum ſupe-

pe-

periorem non illuminare inferiorem, vniendo ſuum lumen intellectuale cum lumine Angeli inferioris ſicque ſimul cum eo efficiendo intellectionem huius de quo ipſum illuminat: probatur contra Bannem, & Zumel. Nam ideò iſti Auctores volunt, Angelum ſuperiorem vnire ſuum lumen intellectuale cum lumine Angeli inferioris quem illuminat, quia exiſtimant iſtum cum ſuo lumine, non eſſe completè potentem ad percipiendam veritatem de qua illuminatur: ſed per hanc vnionem non redditur ad hoc magis potens, cùm per illam nihil phyſicum ei imprimatur, ſed ſolùm Angelus ſuperior ei aſſiſtat, vt ipſi dicunt: Ergo illuminatio Angelorum non fit per vnionem luminis Angeli ſuperioris, cum lumine Angeli inferioris, ad ſimul cum eo efficiendam intellectionem huius de quo ipſum illuminat.

Addo quod, ſi vna eademque intellectio efficeretur ab Angelo ſuperiori, & inferiori, vel produceretur ab ipſis, vt à duabus cauſis totalibus, vel partialibus? Non primum, cùm repugnet vnum, & eundem effectum procedere ſaltem de via ordinaria, à duabus cauſis totalibus, & particularibus, ſiue eiuſdem ordinis. Neque ſecundum, quia cùm intellectio Angeli inferioris ſit actio immanens, & vitalis, non poteſt ab aliquo principio extrinſeco (quale eſt Angelus ſuperior) tanquam à cauſa, etiam partiali, procedere.

Ex his probata manet quarta pars aſſertionis, ſi enim illuminatio Angelorum non fiat per infuſionem ſpecierum, vel productionem luminis intellectualis, aut vnionem luminis

Angeli ſuperioris, cum lumine Angeli inferioris, ſupereſt vt fiat per ſolam propoſitionem obiecti, accommodatam capacitati Angeli inferioris, quæ artificioſum magiſterium à Theologis appellatur, & ſic explicatur à D Thom. q. 9. de verit. art. 5. *Superior Angelus habet cognitionem de rebus per formas magis vniuerſales, vnde inferior Angelus non eſt proportionatus ad accipiendum cognitionem à ſuperior Angelo, niſi ſuperior Angelus cognitionem ſuã quodammodo diſtinguat, concipiendo in ſe illud de quo vult illuminare, per modum talem quo ſit còmprehenſibile ab inferiori Angelo, & talem conceptum ſuum alteri Angelo manifeſtando, illum illuminat . . . . Eſt ſimile de magiſtro, qui videt diſcipulum non poſſe capere ea quæ ipſe cognoſcit, per illum modum quo ipſe cognoſcit, & ideò ſtudet diſtinguere, & multiplicare per exempla, vt ſic poſſint à Diſcipulo comprehendi*. Hoc ergo artificioſum magiſterium in hoc conſiſtit, quod Angelus ſuperior diſtinguit, diuidit, & veluti partitur veritatẽ quam ipſe in vniuerſali cognoſcit, & ſic diuiſam, & dearticulatam, Angelo inferiori per locutionem proponit, accomodando ſe capacitati illius; ſic enim eum illuminat, omnis enim manifeſtatio veritatis dicitur lumen, iuxta illud ad Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur lumen eſt.*

Hanc ſublimem doctrinam accepit Angelicus Doctor à Dionyſio, qui eam accepiſſe teſtatur à ſummo Theologo, ac beatiſſimo præceptore ſuo Paulo: Dionyſius enim de cœleſti hierarchia cap. 15. ante medium, explicans modum quo ſuperior Angelus illuminat infe-

inferiorem, ait eſſe per diuiſionem, particionemque intelligentiæ, quam ipſe vniformem ab auguſtiore ſubſtantia accipit, in varios conceptus, quos prouida virtute diuidit, proponitque inferiori, iuxta capacitatem ipſius. Quo nihil clarius, & expreſſius in fauorem noſtræ ſententiæ dici poteſt.

Obijcies primò: Angelus ſuperior non poteſt diuidere notitiam vniuerſalem, & eam multiplicare in plures conceptus proportionatos Angelo inferiori: Ergo illuminatio Angelorum non poteſt conſiſtere, in illo artificioſo magiſterio, ſeù in illa propoſitione obiecti, accomodata capacitati Angeli inferioris Conſequentia patet, Antecedens probatur. Modus intelligendi connaturalis Angelo ſuperiori, requirit notitiam illam vniuerſalem, cùm per ſpecies vniuerſales intelligat: Ergo non poteſt diuidere, & multiplicare ſuam notitiam in plures conceptus particulares, Angelo inferiori proportionatos.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad eius probationem dico, quod quamuis modus naturalis intelligendi Angeli ſuperioris, poſtulet hanc notitiæ vniuerſalitatem; hoc tamen non impedit, quin poſſit eam diuidere, & multiplicare, iuxta capacitatem inferioris: vnde modus ille connaturalis, non exigit omnem conceptum Angeli ſuperioris eſſe vniuerſalem, ſed ſolùm quod poſſit eum habere, cùm voluerit.

Obijcies ſecundò: Angelus inferior eſt intrinſecè impotens ad attingendam veritatem, illuminatione Angeli ſuperioris ſibi propoſitam; ſi enim eſſet potens ad illam cognoſcen-

ſcendam, non indigeret illuminatione : Ergo poſtulat ſibi infundi aliquid phyſicum, quo intrinſecè roboretur, & fiat potens ad illam cognoſcendam. Vnde D. Thomas hic art. 1. docet quod cum ad intelligendum duo concurrant, ſcilicet virtus intellectiua, & ſimilitudo rei intellectæ, ſecundùm hæc duo vnus Angelus alteri veritatem notificare poteſt, primo quidem fortificando virtutem eius intellectiuam, ſecundò ex parte ſimilitudinis, quatenus Angelus ſuperior notitiam veritatis accipit in vniuerſali quadam acceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non eſt ſufficiens, & eam quodammodo diuidit, vt ab inferiori capi poſſit: Ergo non conſtituit Angelorum illuminationem in ſola proportionata obiectorum propoſitione, ſeù oſtenſione, quam artificioſum magiſterium appellamus, ſed etiam in aliquo ſe tenente ex parte potentiæ intellectiuæ, & eam confortante, & immutante.

☞ Reſpondeo conceſſo Antecedenti, negando conſequentiam; intellectus enim Angeli inferioris ſufficienter roboratur, & fit potens ad cognoſcendam veritatem ſibi ab Angelo ſuperiori propoſitam, per hoc quod illa proponatur modo ſibi proportionato, & accomodato. Sicut enim oculus corporeus, abſque ſui mutatione, poteſt fieri potens ad videndum aliquod obiectum, quod antea videre non poterat; per hoc ſcilicet quod obiectum illud in ſe mutetur, & de improportionato fiat proportionatum; ita etiam intellectus Angeli inferioris poteſt fieri potens ad attingendam aliquam veritatem, quam antea cognoſcere

non

non poterat, per hoc quod illa per magiſterium artificioſum Angeli ſuperioris, diuidatur & multiplicetur in plures conceptus, iuxta capacitatem inferioris, & ſic reddatur eius intellectui proportionata. Vnde hæc duo, proponere obiectum modo proportionato intellectui Angeli illuminati, & fortificare lumen naturale ipſius, non ponunt in numero, ſed important vnam, & eandem actionem Angeli illuminantis; ſiquidem ex hoc ipſo, quod Angelus ſuperior veritatem quam vniuerſaliùs intelligit, inferiori proponat modo ipſi proportionato, roboratur intellectus Angeli inferioris; ſicut confortatur potentia viſiua per aſſiſtentiam luminis exterioris, quo medium, & obiectum illuminantur; & ſicut mens diſcipuli confortatur ex eo quod magiſter ipſi proponit veritatem quam antea non cognoſcebat, modo proportionato, & accommodato capacitati illius. Ex quo facilè intelligitur, & explicatur doctrina quam tradit S. Doctor hic artic. 1.

Ex dictis colligitur primò, locutionem Angelicam in duobus potiſſimùm differre ab illuminatione, primò quia locutio eſt ſimplex manifeſtatio conceptus Angeli loquentis; illuminatio verò, præter manifeſtationem obiecti, dicit confortationem intellectiuæ potentiæ, modo iam explicato. Secundò, quia locutio poteſt eſſe de falſis, illuminatio verò ſemper eſt de veris, cùm illuminatio ſit actus perfectiuus; intellectus autem non perficiatur niſi notitia veritatis.

Colligitur ſecundò, quod licèt Angeli inferiores poſſint loqui ſuperioribus, & illis conceptus

ceptus ſuos manifeſtare, non tamen eos illuminare, quia non poſſunt illorum intellectum confortare, iuuando illum, per illuſtriorem propoſitæ veritatis oſtenſionem, iuxta illorum captum; cùm ſint luminis inferioris, & intelligant per ſpecies minùs vniuerſales, quam Angeli ſuperiores.

Colligitur tertiò, Dæmones, quamuis ſint ſuperiores, non illuminare ſibi inferiores; cùm enim actus illuminatiuus (teſte Dionyſio cap. 8. de cœleſti hierarchia) ſit purgatiuus, & perfectiuus, quia purgat ab ignorantia, & perficit manifeſtatione veritatis, illa tantùm manifeſtatio nouæ cognitionis erit illuminatio, quæ intellectum illuminati certum reddit de veritate rei cognitæ. Hæc autem certitudo in Dæmonibus eſſe non poteſt, quia ſemper dubitare poſſunt, an qui rem ſibi ignotam manifeſtauit, verum dixerit. Cùm enim vnus Dæmon alteri mentiri poſſit, nunquam audiẽs certus eſſe poteſt de veritate manifeſtata. Addo quod, illuminatio propriè dicta, eſt manifeſtatio veritatis, ſecundùm quod habet ordinem ad Deum, à quo eſt omnis lux, & veritas, vt docet D. Thomas hic art. 2. ad 1. & probat ex Dionyſio cap. 15. de cœleſti hierarchia: licèt autem aliqui Dæmones clariùs percipiant aliquas veritates, quam alij, & interdum eas illis reuelent, hanc tamen veritatis manifeſtationem, non ordinant ad Deum, ſed ad ſuam nequitiam detorquent: ideoque non illumināt, ſed potius tenebras inducunt.

Colligitur quartò, illuminationem poſſe fieri non ſolùm de rebus ſupernaturalibus, & myſterijs gratiæ, ſed etiam de naturalibus qua-

lia

lia ſunt futura contingentia, vel res præteritæ, quas quia cognouit vnus Angelus, dum erant præſentes, non verò alter, habet completas ſpecies illarum, non verò alius, qui ad eas, dũ erant præſentes, non aduertit: quare primus poteſt illas manifeſtare per illuminationem, ſicut & futura contingentia; nam poteſt aliquas veritates contingentes naturales cognoſcere vnus, quas non cognoſcit alius. Vnde D. Thomas hic art. 1. ad 2. ait quod *vnus Angelus illuminat alium, manifeſtando ei veritatem de his quæ pertinent ad ſtatum naturæ, & gratiæ, & gloriæ.*

Dices, ſi ſola veritatis naturalis manifeſtatio ad illuminationem ſufficeret, Angelus manifeſtans ſua ſecreta cordis alteri, illuminaret ipſum, quod expreſsè negat S. Thomas quæſt. 107. art. 2.

Reſpondeo negando ſequelam, cuius rationem aſſignat ibidem S. Doctor, quia illuminatio, iuxta Dionyſium, eſt actus perfectiuus, perficit enim intellectum illuminatum, per veritatis manifeſtationem: non pertinet autem ad perfectionẽ vnius Angeli cognoſcere quid alter velit, aut cogitet facere, quod eſt ſecreta interna alterius ſcire, ſed quid veritas ipſa rei in ſe habeat. Vnde ibidem in reſp. ad 3. ait *quod omnis Dei locutio eſt illuminatio, quia cùm voluntas Dei ſit regula veritatis, etiã ſcire quid velit, pertinet ad perfectionem, & illuminationem mentis creatæ; ſed non eſt eadem ratio de voluntate Angeli*, quia (vt dixeram in corpore articuli) *voluntas creata non eſt lux, nec regula veritatis, ſed participans lucem. Vnde communicare ea quæ ſunt à voluntate crea-*

ta, inquantum huiuſmodi, non eſt illuminare.

Quæres primò, an illuminatio poſſit fieri inter Angelos de his quæ ab illis cognoſcuntur per viſionem beatam?

Reſpondeo cum D. Thom. hic art. 1. ad 1. illuminationes inter Angelos beatos non fieri de Deo, vel de eſſentia diuina, quia omnes Angeli tam ſuperiores, quam inferiores, immediatè vident diuinam eſſentiam, & quantùm ad hoc vnus non docet, nec illuminat alium, ſed omnes immediatè illuminantur à Deo. Poſſe tamen fieri de alijs quæ vident in verbo, nam vt idem Doctor ibidem diſcurrit: *Rationes diuinorum operum quæ in Deo cognoſcuntur ſicut in cauſæ, omnes quidem Deus in ſeipſo cognoſcit, quia ſeipſum comprehendit: aliorum verò Deum videntium, tanto vnuſquiſque in Deo plures rationes cognoſcit, quantò eum perfectiùs videt. Vnde ſuperior Angelus plura in Deo de rationibus diuinorum operum cognoſcit, quam inferior, & de his eum illuminat.*

Quæres ſecundò, an ſupremi Angeli immediatè à Deo, vel à Chriſto illuminentur?

Reſpondeo probabile eſſe eos à Chriſto immediatè illuminari, quia Chriſtus non ſolùm eſt caput hominum, ſed etiam Angelorum, vt docet Apoſtolus ad Coloſſ. 2. ſpectat autem ad dignitatem capitis, immediatè in membra influere. De quo in Tractatu de Incarnatione.

Quæres tertiò, an illuminationes Angelorum ſint duraturæ per totam æternitatem?

Reſpondeo eas duraturas tantùm vſque in diem iudicij, quia illæ ſunt de rebus ad Eccleſiaſticam hierarchiam ſpectantibus, præſertim

tim de modo illam iuuandi ad ſuum finem conſequendum: quæ ratio ceſſabit poſt diem Iudicij. Vnde Apoſtolus 1. ad Corinth. 15. ait quod Deus tunc *euacuabit omnem Principatum, & Poteſtatem, & virtutem*, non quidem quantùm ad diſtinctionem gradus, & perfectionis hierarchiæ, ſed quantùm ad officia illuminandi, præſidendi, & gubernandi.

CAPVT XVII.

De hierarchijs, & ordinibus Angelorum.

TRes eſſe hierarchias Angelorum docent communiter Theologi poſt Dionyſium de cœleſti hierarchia cap. 6. probatque D. Thomas hic quæſt. 108. art. 1. hoc diſcurſu: Multitudo ordinata ſub Principe, multiplicatur ſecundùm modos quibus ab illo recipit gubernationem: Sed Angeli triplici diuerſo modo diuinam gubernationem, ſeu illuſtrationes quibus à Deo gubernantur, recipiunt: Ergo tres dantur Angelorum hierarchiæ. Maior patet, Minor probatur: Aliqui Angeli rationes ſeu ſecreta diuinæ prouidentiæ, intuentur in prima, & vniuerſaliſſima cauſa, alij in cauſis ſecundis vniuerſalibus, alij in cauſis ſpecialibus: v.g. ſalùs D. Petri cognoſcitur ab aliquibus Angelis in cauſa vniuerſaliſſima, quæ eſt voluntas Dei; ab alijs in principijs vniuerſalibus, puta in paſſione Chriſti; ab alijs in cauſa particulari, nempe martyrio ipſius: Ergo dantur tres diuerſi modi quibus

Angeli diuinas illuſtrationes recipiunt, primus pertinet ad primam hierarchiam, ſecundūs ad ſecundam, tertius ad tertiam.

Prima quæ ſemper Deo aſſiſtit, in res ordines diſtinguitur, iuxta triplicem modum, quo Angeli illius hierarchiæ Deum reſpiciūt. In primis enim aliqui habitudinem habent ad Deum, ratione excellentiſſimæ vnionis, quæ fit per ardentiſſimum amorem, & hi *Seraphim* nuncupantur, à verbo hebraico *Saraph*, quod latinè accendere dicitur. Vnde de illis ait Gregorius homil. 34. *Quò ſubtilius diuinitatem aſpiciunt, eo validius in eius amore flammeſcunt*. Secundò alij Deum reſpiciunt, vt ſua ſecreta peculiariter eis reuelantem, & hi *Cherubim* appellantur, quod plenitudinem, ac profuſionem diuinæ ſcientiæ, & ſapientiæ ſignificat: Vnde Dionyſius cap. 7. de cœleſti hierarchia ait eos eſſe veluti ſpecula perlucida, ab omni labe pura, quæ primum diuinæ lucis radium recipiunt, & ſine inuidia in eos qui ſequuntur infundunt. De illis etiam ſcribit Bernardus lib. 5. de conſiderat. cap. 4. *Cherubim ex ipſo ſapientiæ fonte ore altiſſimi haurientes, & refundentes fluenta ſcientiæ, vniuerſis cæli ciuibus infundunt*. Tertiò alij Deum reſpiciunt, vt peculiariter in eis ſedentem, & in illuminationibus ſuis vltimò quieſcentem, & hi *Throni*, & à Dionyſio *Theophori*, ſeu Deum portantes nūcupantur. Vocantur etiā *Dei ſedes*, quia ſicut ſedes ſuſcipit ſedentem, qui & in ea deferri poteſt; ſic & prædicti Angeli ſuſcipiunt Deum in ſeipſis, & eum quodammodo ad inferiores ferunt.

Secunda hierarchia, quæ rebus creatis præeſt,

eſt, & ad quam ſpectat generalis diſpoſitiõ rerum agendarum, diuiditur etiam in tres ordines, primus dicitur Dominationum, ad quas pertinet diſtribuere alijs quæ ſunt agenda, dominorum enim eſt facienda præſcribere. Vnde Bernardus lib. 5. de conſiderat. cap. 4. de illis ait: *Adeo ſupereminent, vt reſpectu eorum cæteri videantur omnes adminiſtratorij ſpiritus, & ad iſtos tanquam ad dominos referri regimina principatuum, tutamina poteſtatum, operationes virtutum reuelationes Archangelorum, curam, & prouidentiam Angelorum.* Secundus ordo eſt Virtutum, quæ iam incipiunt generalia opera exequi, vt mouere cœlos, & facere opera mirabilia, quæ ad gubernationem mundi, & Eccleſiæ regimen pertinent; & ideò dicuntur Virtutes, quia diuina virtute qua pollent ſigna, & prodigia patrant. Tertiũs eſt Poteſtatum, ad quem ſpectat inconcuſſum diuinæ prouidentiæ ordinem ſeruare, remouendo impedimenta, & coercendo Dæmones, ne illum peruertant.

Tertia etiam hierarchia, ad quam pertinet executioni mandare, & applicare cauſis particularibus ordinem diuinæ prouidentiæ, diſtinguitur pariter in tres ordines: Primus vocatur Principatuum, *quia*, vt ait Gregorius, *ipſis quoque bonis Angelorum Spiritibus præſunt* (Angelis nimirum, & Archangelis) *quia ſubiectis alijs, dum quæque ſunt agenda diſponunt, eis ad explenda diuina miniſteria principantur*. Secundus dicitur Archangelorum, qui diuinorum myſteriorum conſcij, non niſi magnis, & præcipuis de cauſis, ad nuntianda mittuntur, iuxta illud Gregorij Magni:

Qui

Qui minima nuntiant Angeli, qui verò ſumma annuntiant, Archangeli vocantur. Tertius Angelorum dicitur, qui minima nuntiant, & quibus priuatorum hominum cuſtodia demandata eſt. De his nouem Angelorum choris eleganter diſſerit Bernardus lib. 5. de conſider. cap. 4.

Ex his aliqui dicuntur aſſiſtentes, quia Deo continuò aſſiſtunt, & ab illo immediatè illuminationes recipiunt: alij miniſtrantes appellantur, quia ad mundi regimen, vel per modum exequentis, vel per modum diſponentis miniſtrant, iuxta illud Daniel. *Millia millium miniſtrabant ei, & decies centena millia aſſiſtebant ei.* Eſt autem difficultas, & controuerſia inter Theologos, nam de lege exraordinaria, Angeli primæ hierarchiæ, qui aſſiſtentes vocantur, ad exteriora miniſteria à Deo mittantur?

Reſpondeo negatiuè cum D. Thoma hic art. 2. Ordo enim naturæ à Deo non prætermittitur (inquit S. Doctor) niſi quia ſic expedit ad gratiæ manifeſtationem, vel ad fidei confirmationem: hæ verò rationes ceſsant in miniſterijs Angelorum, quia illa pertinent ad ordinem gratiæ, & aliunde prætermiſſio ordinis ſtatui nō valet ad fidei confirmationem, cùm non poſſit hominibus viatoribus innoteſcere: Ergo Angeli aſſiſtentes, nec de lege Dei ordinaria, nec extraordinaria ad exteriora miniſteria mittuntur.

Nec obſtat quod Apoſtolis ad Hebr. 1. dicat quod omnes Angeli ſunt *adminiſtratorij Spiritus*, ſic enim appellantur, quia omnes miniſtrant, miſſione mediata, vel immediata,

vt explicat D. Thomas art. citato ad 1. nam vel exercent exterius miniſterium, vel alios mouent ad illud exercendum.

Non obeſt etiam quod Iſaiæ 6. Angelus qui huius Prophetę labia ignito carbone purgauit, Seraphim appelletur, & ille quem Geneſ. 3. Deus ante portam Paradiſi terreſtris collocauit, Cherubim nũcupetur. Et Tobiæ 12. Raphael dixerit. *Ego ſum vnus ex ſeptem, qui aſtamus ante Deum.* Hæc inquam non obſtant, nam primus Angelus, Seraphim dicitur, non quòd fuerit ex prima hierarchia, & ordine Seraphinorum, ſed quia venerat ad incendendum, & purgandum labia Prophetæ, idque præſtabat virtute, & authoritate alicuius Seraphini, cuius erat veluti vicarius, ac miniſter. Vnde Gregorius homil. 34. in Euang. *Hi ſpiritus qui mittuntur, eorum vocabulum percipiunt, quorum officium gerunt: qui enim vt peccata locutionis incendat, de altari Angelus carbonem portat, Seraphim vocatur, quod incendium dicitur.* Secundus quoque Cherubim appellatur, non quòd fuerit ex ordine Cherubinorum, ſed quia poſitus fuit ante portam Paradiſi terreſtris, vt cuſtodiret lignum ſcientiæ, quæ Cherubinis attribuitur, & vt ex eo intelligeretur, vigilantiſſimum, & ſapientiſſimum Paradiſi cuſtodem eſſe à Deo poſitum, quem nemo decipere poſſet, & dolo vel aſtutia in Paradiſum intrare. Tertius verò dicitur eſſe vnus ex ſeptem, qui aſtant ante Dominum, non quod ſit vnus ex Angelis primæ hierarchiæ, qui aſſiſtentes dicuntur (cuſtodia enim Tobiæ non fuit miniſterium adeò excellens, vt ab vno Angelo infimæ hierarchiæ

chiæ exhiberi non potuerit) ſed quia eſt vnus ex multis Angelis qui aſtant ante Dominum, videntes faciem eius ſemper, teſte enim Gregorio homil. 33. ſeptenario numero vniuerſitas figuratur. Vel etiam, quia eſt vnus ex ſeptem Angelis, qui veluti principes, vniuerſæ terræ præfecti ſunt, de quibus ſæpè mentio fit in Apocalypſi.

Aduertendum tamen, quod licet Angeli primæ hierarchiæ nunquam mittantur ad ea miniſteria, quæ ad ſalútem hominum, & bonum electorum ordinantur; nam vt ait Gregorius homil. 34. in Euang. *Qui aſſiſtunt ſic contemplationem intima perfruuntur, vt ad explenda foris opera minimè mittantur*. Tamen probabile, ac veriſimile eſt, illos fuiſſe miſſos ad miniſtrandum Chriſto, tanquam capiti, poſt eius tentationem, ac ieiunium in deſerto, & in honorem Chriſti ad terram deſcendiſſe, tum in die natiuitatis eius, *cùm facta eſt multitudo militiæ cœleſtis, canentium ac dicentium, gloria in Excelſis Deo*; hanc enim Chryſoſtomus dicit ex omnibus Angelorum choris fuiſſe conflatam. Tum etiam, cùm Chriſtus reſurrexit, & in cœlum aſcendit, vt eius victoriam ac triumphum honorarent: cùm enim in Chriſto ſit ordo vnionis hypoſtaticæ, qui eſt ſuperior ordini gratiæ, propter illum prætermitti potuit ordo qui ſeruatur in miniſterijs Angelorum, qui attenditur ſecundùm dona gratiarum; ſicut propter ordinem gratiæ, prætermittitur ordo naturæ.

TRACTATVS VIII.

DE

Homine, varijſque ſtatibus naturæ humanæ.

CVM homo poſt Angelum, ſecundum inter creaturas à Deo conditas obtineat lócum, abſoluta tractatione de Angelis, conſequens eſt vt de homine breuiter diſſeramus, quem Nazianzenus *alterum Angelum*, Chryſoſtomus verò *Angelum terreſtrem* appellat, & qui eſt veluti mundi compendium, orizon temporis, & æternitatis, & vinculum rerum corporearum, & ſpiritualium. Eſt enim, vt ait Auguſtinus 9. de ciuit. cap. 13 *Medium inter pecora, & Angelos, inferior Angelis, ſuperior pecoribus, habens cum pecoribus mortalitatem, rationem vero cum Angelis.* Vnde verè dixit idem S. Doctor, quod *ex mirabilibus omnibus quæ fecit Deus propter hominem, maius miraculum eſt ipſe homo.* Verùm quia Philoſophi de partibus hominis quibus componitur, anima ſcilicet, & corpore, de potentijs tum ſpiritualibus, tum corporeis, ac etiam de paſſionibus, affectibuſque diſſerunt, vnum ſupereſt, vt de varijs

rijs ſtatibus in quibus homo eſt, vel fuit, aut eſſe potuit, breuiter differamus, nempe de ſtatu innocentiæ, & integritatis de ſtatu naturæ lapſæ, & de ſtatu naturæ puræ.

CAPVT I.

De creatione primi hominis.

LIcet homo primum inter creaturas corporeas locum obtineat, fuit tamen poſtremo loco productus: conueniens enim fuit, priùs creari magnum mundum, poſteà paruum, qui eſſet totius mundi magni velut perfectum quoddam compendium. Vel aut ait Nazianzenus orat 43. *Priùs conſtruendum erat palatium, & poſtea Rex introducendus.* Vel vt diſcurrit Niſſenus lib. de opificio hominis cap. 2. *Conſentaneum non erat, vt princeps ac rector exiſteret, antequam eſſent illa quibus imperaret; ſed vt conſtituto iam imperio, tum Rex demum renuntiaretur.*

Eius productionem deſcribens. Moyſes cap. 1. & 2. Geneſi, introducit Deum ſic loquentem: *Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram, &c.* Quibus verbis hominis dignitas, & excellentia mirum in modum commendatur. Primò quidem, quia cùm Deus ad aliarum rerum corporearum productionem, ſolo ſit vſus imperio, in creatione hominis, priùs veluti conſultationem, & deliberationem de eo condendo adhibuit; non quòd Deus conſultatione, & deliberatione

ne egeat, ſed vt humani opificij dignitas apertiùs inſinuetur; ſolent enim opifices diù deliberare, vbi aliquid magni momenti aggrediendum eſt. Secundò, quia cùm aliæ res corporeæ, ſint tantùm veluti quædam ſigna, & veſtigia Creatoris, homo eſt quædam diuinitatis imago, ob liberum arbitrium quo pollet, & propter regiam dignitatem quam in res omnes terrenas obtinet, vnde ſubdit Scriptura: *Vt præſit piſcibus maris, & volatilibus cœli, &c.* Dicitur verò *factus ad imaginem Dei*, non verò imago Dei, ad ſignificandum, imaginem illam nondum eſſe perfectam, & completam, ſicut eſt Dei Filius, ſed tendere in perfectionem, quam obtinebit per gloriam, & viſionem beatificam; tunc enim, vt ait Apoſtolus, *ſimiles ei erimus, quoniam videbimus eum ſicuti eſt*. Subditur *ad ſimilitudinem noſtram*, quia vt innuit Bernardus ſerm. 1. de Annunt. in imagine arbitrij libertas, & alia dona naturalia intelliguntur: ſimilitudo vero refertur præcipuè ad dona gratuita, & ſupernaturalia, cum quibus Adam creatus eſt, quæ fuerunt veluti ornamentá quædam, & complementa, imagini Dei ſuperfuſa, & pulchritudinem eius, ac venuſtatem mirum in modum augentia.

Subdit Moyſes: *Formauit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, & inſpirauit in faciem eius ſpiraculum vitæ.* Quibus verbis explicat in primis materiam ex qua corpus hominis efformatum eſt, nimirum limum terræ, quem Deus in productione eius idcirco adhibere voluit, vt tam humili ſui principij vilitate confunderetur, & ſuæ originis conſidera-

tio eſſet, vt ait Baſilius, *ſalutare quoddam amuletum aduerſus quodcumque peccatum.* Deinde formam eius declarat, dum ſubdit: *inſpirauit in faciem eius ſpiraculum vitæ*, vbi hebraica lectio habet *ſpiraculũ vitarum*, quo ſignificari putat Caietanus, in commentarijs adhunc locum, triplicem vitam quam anima rationalis tribuit corporis, nempe vegetatiuam, ſenſitiuam, & rationalem.

Locus vbi Adam creatus eſt, penitus ignoratur; certum tamen eſt, illum extra Paradiſum terreſtrem fuiſſe conditum, hoc enim Moyſes Geneſ. 3. apertè declarat, dum ait: *Eiecit Deus Adam de Paradiſo, vt operaretur terram, de qua ſumptus eſt*, quam plures Hebræorum exiſtimant fuiſſe agrum Damaſcenum, & Adamum formatum eſſe ex terra rubra huius agri, qualis eſt terra nondum elaborata, quæ vulgo terra virgo dicitur.

Illum fuiſſe creatum à Deo perfectum, quantùm ad molem, & magnitudinem corporis, & ætate ad generandum idonea, conſtat ex illis verbis quæ Deus dixit primis parentibus, poſt eorum productionem: *Creſcite, & multiplicamini, & replete terrã.* Ratio etiam id ſuadet: decuit enim perfecta eſſe prima illa Dei Opera, quæ in mundi productione, proximè, & immediatè ab eo facta ſunt: ſicut igitur cætera animalia, corporis mole, ætateque perfecta condidit; ita quoque, ac multò magis, hominem in perfecta ætate, & corporis magnitudine condidiſſe exiſtimandum eſt.

Deus non ſtatim cum Adamo produxit Euam, ſicut dum alias effecerat animantium ſpecies, ſimul vtrumque ſexum formarat, ſed

ex homine iam producto eam eduxit, & ex eius coſta effinxit; idque fuit valde congruum, tum vt homo cognoſceret ſe ordinari ad nobilius opus vitæ, quod eſt intelligere, non verò ad generationem, & propagationem, cui mulier deſeruit. Tum, etiam, vt in hoc quædam dignitas hominis ſeruaretur, vt ſicut Deus eſt principium totius vniuerſi, ita & homo eſſet principium totius ſpeciei: Actor. 17. *Deus fecit ex vno omne genus hominum.*

Si autem quæras, cur coſtam adhibuerit Deus ad Euæ productionem; Reſpondebo Deum id præſtitiſſe, tum vt oſtenderet mulierem ſociam, & colla eralem eſſe viri, non ſeruam; at neque etiam dominam, ſed viro capite ſuo inferiorem, eique ſubditam. Tum vt myſticè deſignaret, quod Eccleſia ſumit à Chriſto principium. Vnde Apoſtolus ad Epheſ. 5. *Sacramentum hoc magnum eſt: ergo autem dico in Chriſto, & in Eccleſia.*

CAPVT II.

Priuilegia ſtatus innocentiæ.

VAria fuerunt huius feliciſſimi ſtatus priuilegia. Primum ac præcipuum fuit, quod Adam in ſtatu gratiæ, & iuſtitiæ originalis creatus eſt. Ita expreſsè Tridentinum ſeſſ. 5. in decreto de peccato orig. n. can 1 vbi ait quod *Adam peccando amiſit ſanctitatem, & iuſtitiam, in qua conſtitutus fuerat* Et colligitur ex ſcriptura Eccl. 7. *Fecit Deus hominem* re-

rectam: rectitudo autem hominis, quantùm ad animam, de qua loquitur Scriptura, attenditur penes conuerſionem ad vltimùm finem ſimpliciter, quæ eſt effectus gratiæ, & charitatis. Et certè ſi Deus alias creaturas corporeas in ſtatu perfecto creauit, & arbores. v.g. in ea magnitudine condidit, in qua fructus naturæ ſuæ proprios poſſent producere; quantò magis conueniens fuit, vt hominem in eo ſtatu, & perfectione crearet, in qua fructus meritorios vitæ æternæ, ad quam illum deſtinauerat, producere poſſet, ſubindeque vt gratia ſanctificante, quæ eſt radix, & principium meriti vitæ æternæ, illum ornaret.

Quæres, an iuſtitia originalis eſſet habitus entitatiuè diſtinctus à gratia ſanctificante?

Reſpondeo negatiuè. Ita enim colligitur ex D. Thoma hic qu. 95. art. 1. vbi ſic ait: *Per gratiam in anima exiſtentem inferiora ei ſubdebantur*, ſcilicet Adamo, in ſtatu innocentiæ: At ſubdebantur per iuſtitiam originalem: Ergo hæc erat habitus gratiæ ſanctificantis. Sicut ergo gratia capitalis, & gratia habitualis in Chriſto, gratia habitualis, & ſacramentalis in nobis, non diſtinguuntur realiter, ſed ſunt vnicus ſimplex habitus, diuerſa tamen nomina ſortiuntur, ob diuerſos effectus quos præſtant, vel diuerſa auxilia quæ connotant. Ita pariter iuſtitia originalis, & gratia ſanctificans in Adamo erant idem habitus ſecundùm rem, qui diuerſis nominibus appellatur, per ordinem ad diuerſos effectus quos cauſabat; nam quatenus erat cauſa ſanctitatis, & principium meriti vitæ æternæ, gratia ſanctificans dicitur; prout verò erat

ra-

radix triplicis ſubiectionis, nempe corporis ad animam; appetitus inferioris ad ſuperiorem, & ſuperioris ad Deum, aliorumque donorum, & priuilegiorum, quæ Deus Adamo pro ſe, & ſuis poſteris in ſua creatione contulerat, iuſtitia originalis appellatur. Habebat tamen gratia ſanctificans in Adamo, prout erat ipſa iuſtitia originalis, modum aliquem perfectionis, quem non habet in nobis, nec habuit in Adamo poſt lapſum, quando per pœnitentiam eam recuperauit, non quidem penes maiorem intenſionem intenſior enim modò eſt in aliquibus iuſtis gratia ſanctificans, quam fuiſſet in aliquibus hominibus in ſtatu innocentiæ, ſi ille perſeueraſſet, & tamen in illis non habet rationem originalis iuſtitiæ, ſicut in iſtis, ſed penes maius dominium gratiæ ſupra animam, maioremque ſubordinationem iſtius ad illam; eo proportionali modo quo in patria, ex pleniſſimo dominio gratiæ ſupra animam, redundant dotes in corpus, quæ perfectiſſimè illud animæ ſubordinant, & ſubijciunt; quò enim gratia magis dominatur menti eò dat animæ maius dominium ſupra corpus, illudq; magis ei ſubijcit.

Dices. D. Thomas hic quæſt. 100 art. 1. ad 2. dicit ſubiectionem ſupernaturalem rationis ad Deum, quæ erat per gratiam gratum facientem, fuiſſe radicem originalis iuſtitiæ, in cuius rectitudine factus eſt homo: Ergo cùm nihil poſſit eſſe radix ſui ipſius, originalis iuſtitia, iuxta D. Thomam, erat habitus diuerſus à gratia ſanctificante.

Reſpondeo D. Thom. non velle originalem iuſtitiam ſecundùm ſe totam fuiſſe in huiuſmodi

modi ſubiectione radicatam, ſed quia rectitudo iuſtitiæ originalis plura complectitur, ſcilicet ſubiectionem corporis ad animam, appetitus ſenſitiui ad rationem, & rationis ad Deum, ipſum intendere, talem eſſe ordinem in iſta, vt ſubiectio mentis ad Deum ſit radix cæterorum: quaſi diceret, quod inter ea quæ complectitur iuſtitia originalis, primum, & radix aliorum, eſt ſubiectio mentis ad Deum, quæ eſt per gratiam, vt idem S. Doctor hic.q. 95. art.1. his verbis declarat: *Erat rectitudo* (in primo homine) *ſecundùm hoc quod ratio ſubdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, & animæ corpus: prima autem ſubiectio erat cauſa & ſecundæ, & tertiæ.*

Secundum priuilegium Adamo conceſſum in ſtatu innocentiæ, & in eius productione, conſiſtit in eo quod intellectus eius fuit plenitudine ſcientiæ perfuſus. Nam de primis parentibus dicitur Eccleſ. 17. *Diſciplina intellectus repleuit illos, creauit illis ſcientiam ſpiritus, ſenſu impleuit cor illorum, & mala, & bona oſtendit illis.* Id etiam probat D. Thomas hic quæſt.94. art. 3 duplici ratione: Prima eſt, quia Adam impoſuit nomina animalibus, vt dicitur Geneſ. 2. ſed hoc peritè facere non poterat, niſi ipſorum naturam, & proprietates rectè cognoſceret: Ergo illorum notitiam Deus ipſi in creatione infudit. Secunda ſumitur ex eo quod Adam primitus inſtitutus eſt, vt eſſet aliorum principium, non ſolùm quoad generationem, ſed etiam quantùm ad inſtructionem, & gubernationem; vnde ſicut inſtitutus eſt in ſtatu perfecto quãtùm ad corpus, vt ſtatim poſſet generare, ita inſtitui debuit

buit in ſtatu perfecto quoad animam, vt ſtatim poſſet alios inſtruere, & gubernare: Ergo accepit ſcientiam omnium de quibus natus eſt homo inſtrui naturaliter, quæ ſunt ea quæ deducuntur ex principijs per ſe naturaliter notis.

Nec ſolùm Adam in ſui creatione habuit notitiam rerum naturalium, ſed etiam ſupernaturalium, præcipuè verò myſterij Trinitatis, & Incarnationis, quæ ipſi tunc reuelata fuerunt, licet iſtud cognouerit, ſolum quantùm ad ſubſtantiam, non verò quantùm ad motiuum; quatenus ſcilicet ordinabatur ad redemptionem generis humani, & ſatisfactionem pro peccato originali; non enim præſcius fuit Adam peccati ſui, vt docet Auguſtinus lib. 11. de Geneſi ad lit. cap. 18. aliàs tunc fuiſſet miſerrimus, quæ miſeria cùm florentiſſimo innocentiæ ſtatu cohærere non poteſt.

Tertiùm priuilegium Adamo conceſſum, in ſua creatione, eſt quod tunc eius voluntas ſeu appetitus, omnibus virtutibus infuſis, tam moralibus, quam theologicis fuit inſtructus; tum quia id exigebat præcellens illa gratia, qua tũc fuit ornatus, quam virtutes veluti proprietates conſequuntur; tum feliciſſimus ille ſtatus, in quo vires omnes animæ virtutibus diſponi, & ornari poſtulabant. Vnde Auguſtinus cõcione ad Catechum. c. 2. loquens de Adamo in ſtatu innocentiæ ait quod tunc erat *pudicitia armatus, temperantia compoſitus, claritate ſplendidus*, & D. Ambroſius lib. de Elia, & ieiunio c. 4. quod erat *omnium virtutum velamine opertus.*

Quartum priuilegium: Protoparens gaudebat pleno & deſpotico ſuper omnia animantia

dominio, vt conſtat ex illo Geneſ.2. *Faciamus hominem ad imaginem, & ſimilitudinem noſtram, & præſit piſcibus maris, & volatilibus cæli, & beſtijs, omnique reptili quod mouetur in terra.* Et certè conuenientiſſimum erat, vt ille dominaretur, qui ſolus ratione, & prudentia præditus erat, & qui per iuſtitiam originalem perfectè ſubijciebatur Deo, & plenè appetitui ſuo, ac viribus, ſenſitiuis, & inferioribus dominabatur. In huius ſignum, Deus animantia Adamo adduxit, vt illis quaſi ſeruis nomina imponeret, vt diſertè expendit D. Chryſoſtomus homil. 14. in Geneſ.

Quintum priuilegium fuit immunitas ab omni errore & deceptione: nam error, & deceptio ſunt mala animæ, & defectus ſeu miſeriæ naturæ intellectualis, quæ ſunt pœnæ peccati: vnde homo in ſtatu innocentiæ, antequam peccaret, errare aut decipi non poterat, vt docet S. Thomas hic q. 49. art. 4. poſt Auguſtinum lib. 3. de libero arbitr. cap. 18. Vbi ſic ait. *Approbare falſa pro veris, vt erret inuitus, non eſt natura inſtituti hominis, ſed pœna damnati.*

Dices, Eua decepta eſt à ſerpente: Ergo in ſtatu innocentiæ, non ſolùm potuit eſſe, ſed etiam de facto fuit deceptio ante peccatum. Sed nego conſequentiam, nam vt ait S. Thom. loco citato in reſp. ad 1. *Licet illa ſeductio mulieris non præceſſerit peccatum operis, ſubſecuta tamen eſt peccatum internæ elationis: dicit enim Auguſtinus lib. 11. ſuper Geneſim ad litt. cap 30. quod mulier verbum ſerpentis non crederet, niſi iam ineſſet menti eius amor propriæ poteſtatis, & quædam de ſe ſuperba præſumptio.*

Se-

Sextum priuilegium fuit immunitas ab omni ægritudine, dolore, & triſtitia. Nam feliciſſimus innocentiæ ſtatus erat veluti quædam prælibatio, & incohatio beatitudinis cœleſtis, in qua non ſolùm erit omnium affluentia bonorum, ſed etiam immunitas, & carentia omnium malorum. Vnde etiam in ſtatu innocentiæ homo erat immortalis, non quòd haberet impotentiam moriendi, ſed quia habebat potentiam non moriendi, ſi legem ſibi præſcriptam ſeruaſſet, vt docet auguſtinus lib. 7. de Geneſi ad litt. cap. 25. his verbis, *Corpus Adami ante peccatum, & mortale erat, quia poterat mori, & immortale, quia poterat non mori: aliud eſt enim non poſſe mori, ſicut quaſdam naturas immortales creauit Deus; aliud eſt autem poſſe non mori, ſecundùm quem modum primus creatus eſt homo immortalis, quod ei præſtabatur de ligno vitæ, non de conſtitutione naturæ.*

Vt meliùs hoc priuilegium intelligatur, obſeruandum eſt, tres mortis hominis præcipuas eſſe cauſas. Prima eſt, quod eius corpus rebus contrarijs, & inter ſe pugnantibus conſtet, nimirum quatuor elementis, & quatuor humoribus, & partibus non ſolùm diuerſis, ſed etiam diuerſas diſpoſitiones, affectiones, & temperamenta exigentibus. Secunda eſt calor naturalis humidum radicale continuò depaſcens, & licet per cibum, ac potum reſarciatur, non tamen ſecundùm eam puritatem, & ſinceritatem quam primò habuit. Tertia eſt ab agentibus extrinſecis quæ poſſunt homini mortem inferre, vt ſunt animalia venenata, aut ferocia, inimici homines, Dæmones, &c. In

ſtatu ergo innocentiæ Deus contra tres illas cauſas mortis, hominem potentiſſimis remedijs, & validiſſimis præſidiis, vſque adeò munierat, vt ſi in Dei gratia permanſiſſet, nihil ipſi ex illis timendum eſſet. Etenim contra primam cauſam dederat Deus homini vim quandam ſupernaturalem, qua poſſet res contrarias ex quibus compoſitum eſt corpus hominis, in debita temperatione, & æqualitate omni tempore continere. Hæc virtus non erat aliud, quam ipſa iuſtitia originalis, quæ triplicem habebat effectum, nempe ſubijcere mentem Deo, corpus animæ, & appetitum inferiorem ſuperiori; quare non ſolùm erat radix charitatis, qua voluntas Deo vt vltimo fini ſubijcitur, & integritatis, quâ appetitus inferior ſubijcitur rationi, ſed etiam immortalitatis, & impaſſibilitatis, quibus corpus animæ vt potentia receptiua actui ipſum informanti perfectè ſubordinatur, & proportionatur. Vnde D. Thomas hic quæſt. 81. art. 5. ad 2. ſic ait: *Immortalitas, & impaſſibilitas primi ſtatus, non erat ex conditione naturæ, ſed ex originali iuſtitia*. Contra ſecundam cauſam mortis prouiſum erat homini in ſtatu innocentiæ, per arborem vitæ, cuius fructus quotidianam iacturam humidi radicalis perfectè reſarciebat, & primogeniam eius puritatem, & integritatem omnino reſtituebat. Contra tertiam, per ſingularem Dei prouidentiam, & curam, per Angelorum cuſtodiam, & per ſingularem prudentiam quæ homini tunc inerat, quà noxia quæque ac pernicioſa præcauere, & vitare facilè poterat.

Septimum priuilegium erat immunitas à quo-

quocumque peccato veniali, quæ proueniebat non ſolùm ex ſpeciali prouidentia, & protectione Dei, quâ homo impediebatur, ne durante feliciſſimo illo ſtatu peccare venialiter, priuſquam mortaliter, ſed etiam ex vi præciſè doni integritatis, ſeu vt loquitur D. Thomas 1. 2. quæſt. 89. art. 3. ob infallibilem ordinis firmitatem, quâ inferius continebatur ſub ſuperiori. Nomine autem inferioris, non ſolùm intelligit appetitum ſenſitiuum, ſed rationem inferiorem, quatenus reſpicit ea quæ ſunt ad finem, vt ſic enim inferior eſt quodammodo ſeipſa, quatenus reſpicit finem. Vnde ſicut ob perfectam ſubordinationem appetitus ſenſitiui ad rationem, quam donum integritatis præſtabat in ſtatu innocentiæ, huic ſtatui ab intrinſeco repugnabant peccata venialia ex ſubreptione appetitus ſenſitiui, aut ex indeliberatione (hæc enim non contingunt, niſi cùm appetitus ſenſitiuus anteuertit rationem, & eius iudicium perturbat) ita ob perfectam ſubordinationem rationis inferioris reſpicientis media, ad ſuperiorem quæ conſiderat finem (quam etiam in ſtatu innocentiæ donum integritatis in homine faciebat, cùm in illo feliciſſimo ſtatu omnia inferiora ſuperioribus ſuis ſubijcerentur) repugnabant huic ſtatui peccata venialia ex genere, & ex paruitate materiæ. Nam vt ibidem ait S. Doctor. *Quod humanus animus inordinetur circa ea quæ ſunt ad finem, ſeruato debito ordine ad finem)* vt contingit quando peccat venialiter, etiam peccato veniali ex genere, aut ex paruitate materiæ) *prouenit ex eo quod ea quæ ſunt ad finem, non ordinantur infallibiliter ſub fine, qui te-*

net ſummum locum, quaſi principium in appetibilibus.

Eſt etiam alia ratio ob quam homini in ſtatu innocentiæ quodcumque peccatum veniale ab intrinſeco repugnabat, nam ex natura, & conditione ſtatus innocentiæ repugnabat homini quæuis miſeria, triſtitia, pœna, & habitus vitioſus, ex quo oritur difficultas bene operandi: Ergo, & quodcumque peccatum veniale. Conſequentia patet, nam quodcumque peccatum veniale, miſeria eſt, pœnam, & triſtitiam pœnitentiæ requirit vt remittatur, & habitum vitij generat, ſi multoties committatur, Vnde D. Thomas loco ſupra citato probat peccatum veniale non potuiſſe eſſe in ſtatu innocentiæ, ex eo quod in illo nihil pœnale eſſe potuit, iuxta illud Auguſtini 14. de ciuitate Dei cap. 10. *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipiſceretur, nec inerat quod carnem animumue hominis fœliciter viuentis offenderet.*

Dices primò, ſtatus iuſtitiæ originalis, ab intrinſeco,& ex natura ſua non habebat præſeruare hominem à peccatis mortalibus, vt caſus primorum parentum ſatis oſtendit: Ergò multo minus à venialibus, quæ minora, & leuiora ſunt.

Sed nego conſequentiam, & paritatem, quia ſtatus iuſtitiæ originalis non poſtulabat ex natura ſua quod eſſet inamiſſibilis, nec proinde quod præſeruaret hominem à peccatis propter quæ poſſet amitti, cuiuſmodi ſunt peccata mortalia: At verò ab intrinſeco,& ex natura ſua exigebat præſeruare hominem ab illis peccatis quibus non amitteretur, cuiuſmodi

modi ſunt peccata venialia; cùm feliciſſimus ille ſtatus ſua natura poſtularet excludere omnem dolorem, & triſtitiam, omnemque pœnalitatem; quod præſtare non potuiſſet, ſi cum eo peccata venialia fuiſſent compoſſibilia, vt patet ex ſupra dictis. Vnde Auguſt. loco ſupra citato deſcribens ſtatum innocentiæ ait quod ille erat *deuitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum omnino aliunde malum, quod contriſtaret, irruebat*; Solutio eſt. D.Thom. articul. c tat. in reſ. ad 3. vbi ſic ait: *Peccatum mortale in tantum opponitur integritati primi ſtatus quod corrumpit ipſum, quod peccatum veniale facere non poteſt; & quia non poteſt ſimul eſſe quæcumque inordinatio cum integritate primi ſtatus conſequens eſt quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.*

Dices ſecundò: Sicut Deus prohibuit primis parentibus eſum ligni ſcientiæ boni, & mali ſub mortali, ita potuiſſet illum prohibere ſub veniali, cùm eſus ille de ſe non eſſet malus: Sed hoc dato potuiſſet Adam violare præceptum illud: Ergo potuiſſet peccare venialiter.

Reſpondent aliqui, quod etſi Deus præcepiſſet Adamo ſub veniali tantùm abſtinere ab eſu ligni vetiti, nihilominus comedendo de illo, peccaſſet mortaliter, non quidem ratione præcepti, ſub veniali tantùm obligantis, ſed ratione damni, & nocumenti grauiſſimi, quod ſibi & ſuis poſteris per talem comeſtionem intuliſſet, ſeipſum, & poſteros iuſtitia originali priuando. Sicut (inquiunt) Carthuſianus comedendo carnes, peccat mortaliter, non ratione

præ-

tremè oppoſitæ: aliqui enim olim exiſtimarunt, tantam eſſe Paradiſi terreſtris ſublimitatem, vt vſque ad lunæ globum pertingat: ita Strabus in Geneſim, & Beda, quos refert S. Thomas 1. p. q. 102. art. 1. Ab hac opinione non multùm recedere, videtur Toſtatus in cap. 2. Geneſ. qu. 9. vbi aſſerit Paradiſum terreſtrem non peruenire quidem vſque ad orbem lunæ, ſed excelſiorem eſſe omnibus terræ montibus, ad minus viginti cubitis; tum quia debet eſſe liber à ventis, & vaporibus terræ; tum etiam, quia quatuor flumina quæ ex illo exeunt, non poſſent commodè totam irrigare terram, nec per tam varias orbis regiones diſcurrere. E contra Pererius lib. 3. in Geneſ. diſp. de Paradiſo qu. 2. cenſet probabilius eſſe, illum in planitie aliqua ſitum eſſe, tum quia nimia altitudo non eſt ſana, ob vicinitatem ſyderum, & elementi ignis; tum etiam quia planities ordinariè ſunt fertiliores, & meliores vt plurimum habent fructus. Inter has ſententias extremè oppoſitas, media videtur probabilior, quæ aſſerit Paradiſum neque ita eſſe demiſſum, vt in planitie aliqua conſtitutus ſit, neque tam excelſum, & eleuatum, vt vſque ad globum lunarem, vel ſupremam aeris regionem pertingat, aut altiores terræ montes excedat, ſed ipſum in ſuprema huius infimæ regionis aeris parte poſitum eſſe, & ferè ad ſecundam aeris regionem pertingere; nam ſuprema huius infimæ regionis pars eſt conuenientiſſimus locus habitationi hominum, cùm illa libera ſit à perturbationibus, & nimia frigiditate, & humiditate ſecundæ regionis, atq; à nimio calore, qui ex reflexione radiorum Solis

lis à terra aſcendentium prouenire ſolet; neque ibi venti violenti ſint, & locus ille meliùs recipere poſſit influentias Solis, & ſtellarum; Neque obſtat id quod dicunt Authores primæ ſententiæ de, quatuor fluminibus è Paradiſo exeuntibus, nam fluuius per longa ſpatia deſcendens non petit neceſſariò magnam altitudinem ſcaturiginis, vt in multis fluminibus conſtat.

Quanta autem ſit huius paradiſi amplitudo, problema etiam eſt inter Theologos, alijs exiſtimantibus ipſum eſſe vaſtiſſimum, & magnitudinem vnius regni haud parui, vt eſt Gallia, vel Hiſpania, adæquare; quod colligunt ex magno fluuio quo irrigatur, & qui in quatuor capita diuiditur. Alijs aſſerentibus, ipſum non eſſe adeò amplum, & ſpatioſum, cùm ſcriptura illum hortum appellet, & dicat illum locatum eſſe in regione Heden, ad plagam eius orientalem, atque in medio eius fuiſſe lignum vitæ, & lignum ſcientiæ boni, & mali. Certè in re tam ardua, & obſcura, & in tãta opinionum varietate, difficile eſt quidquam certi definire. Sanè non video cur viginti, aut triginta leucæ non ſufficerent pro vno horto, & quare, quamuis magnus eſſet fluuius ille quo paradiſus rigabatur, ſpatium tot leucarum ad eius decurſum non eſſet ſufficiens. Nec erat neceſſe, vt omnes Adami poſteris poſſent in illo manere, debebant enim multiplicari, & replere terram: potuiſſent tamen omnes locum illum quaſi iure hæreditario ſæpe adire, inde fructum ligni vitæ deferre, vel ramos eius varijs in locis inſerere.

Demum Paradiſi tereſtris pulchritudo, & amœ-

amœnitas conſtat ex varijs nominibus quibus inſignitur, appellatur enim à Moyſe *Paradiſus voluptatis*, ab Hebræis *Ganedem*, quod hortus deliciarum interpretatur à D. Baſilio *locus delicijs omnifariam aſſluēs, omnem creaturæ ſenſibilis exuberans pulchritudinem*; & à Damaſceno *lætitiæ, & voluptatis omne promptuarium*. Colligitur etiam ex fine ad quem à Deo conditus eſt, Deus enim illum condidit, vt eſſet conſentaneus locus felicitatis, & innocentiæ, & vt incomparabilem cœleſtis Paradiſi pulchritudinem adumbraret in terris. Vnde iuxta Gulielmum Pariſienſem, & Toſtatum, paradiſus, *quaſi parans Dei viſum*, dictus eſt, eius quippe habitatio erat veluti quædam cœleſtis gloriæ prælibatio, & prægustatio, vt eleganter explicat D. Gregorius in Pſal. 5. pœnit vbi loquens ad Adamo in paradiſo terreſtri, antequam peccaret conſtituto: *Panis eius* (inquit) *fuit viſionis diuinæ* (per ſpeculum creaturarum) *delectatio, Verbi Dei ſatietas, internæ quietis gaudium, lucis inacceſſibilis ſplendor, ſapientiæ refectio, præſentia Creatoris. Felices antiqui dies, nihil tenebrarum, nihil caliginis præferentes, quos Diuinitatis illuſtrabat præſentia, ſecuritatis purgabat ſerenitas, lætitiæ immenſitas decorabat? Dies gaudiorum, & luminis Dies virtutum & pacis, dies deliciarum, & ſuauitatis, quos non perturbabat mœror, non infeſtabat anguſtia, non obumbrabat infirmitas. Hos dies in Paradiſo habuit anima, antequam è ſtatu rectitudinis, per culpam caderet præuaricationis.*

Mirabilem huius paradiſi amænitatem Alchimus Auitus egregiè his verſibus celebrat, ac deſcribit. *Hic*

Hic ver aſſiduum cæli clementia ſeruat.
Turbidus Auſter abeſt, ſemperque ſub aere ſudo
Nubila diffugiunt, iugi ceſſura ſereno.
Nec poſcit natura loci quos non habet imbres.
Sed contenta ſuo dotantur germina rore,
Sic cùm deſit hyems, nec torrida ferueat æſtas.
Fructibus autumnus, ver floribus occupat annum.

Quibus verſibus Paradiſi terreſtris amænitatem, quatuor potiſſimùm in rebus poſitam fuiſſe declarat, nempe in cœlo, & aere, in aquis,& in ipſo terræ ſolo. In cœlo ſumma erat ſalubritas, & omni tempore ſuauiſſima quædam æquabilitas, quæ tanquam perpetuũ quoddam ver cauſabat. In aere magna erat ſerenitas,& puritas, ſubindeque magna claritas, quia, vt ait Beda, puritati aeris claritas lucis proportionatur. Aquarum erat ingens copia irrigantium paradiſum, & in medio eius erumpebat fons ingens, qui in quatuor flumina deriuabatur in varias orbis regiones. Primum eſt Phyſon, ſeù Ganges, Indiam fœcundans. Secundum Gehon, ſeu Nilus, Ægyptum irrigans, & Æthyopiam. Tertium Tygris, inſtar tigridis rapidiſſimè, & celerrimè decurrens. Quartum Euphrates, quæ duo Meſopotomiam, Aſſyriam,& Chaldæam alluunt. Demum terra Paradiſi optima erat, & fertiliſſima, ac ſponte, ſine labore, & moleſtia hominis (non tamen ſine cultura) proferens quæcumquè omnes ſenſus hominis ſuauiſſima poſſent iucunditate, & voluptate complere. Sed eius vbertas maximè apparebat in productio-

ne arboris vitæ, cuius fructus, vt cap. præcedenti dicebamus, humidum radicale imminutum, ac deperditum redintegrabat, pari puritate, ac ſinceritate ei quam prius habuerat, etiam in ortu hominis, ſubindeque iuuentutis florem, ac vigorem marceſcere non ſinebat. Vnde Auguſtinus infra referendus, ait quod Adam habebat *de ligno vitæ ſtabilitatem contra vetuſtatem*. Erat etiam in eo arbor ſcientiæ boni, & mali, quæ ſic dicta fuit, vt docet D. Thomas, quia poſt eius eſum homo per experimentum pœnæ didicit quid intereſſet inter obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum. Sicut puteus quem foderunt ſerui Iſaac, *puteus Iurgij ſeu calumniæ* appellatus eſt, ex iurgio & contentione quæ fuit inter paſtores Geraræ, & paſtores Iſaac, vt habetur Geneſ. 26.

Quæres, num adhuc extet Paradiſus terreſtris? Reſpondeo probabilius eſſe, quod integer adhuc perſeueret. Dicitur enim Eccli. 44. *Henoch placuit Deo, & translatus eſt in Paradiſum, vt det gentibus pœnitentiam.* Quibus verbis Scriptura apertè docere videtur, Henoch. ſeruari viuum in Paradiſo, vt extremo mundi, & Antichriſti tempore veniat, & omnibus pœnitentiam prædicet. Vnde Iræneus lib. 5. aduerſus hæreſes cap. 5. dicit Apoſtolicam traditionem eſſe, Henoch, & Eliam nũc manere in Paradiſo, idque ſe didiciſſe aſſerit à Præsbyteris qui fuerunt Apoſtolorum diſcipuli Auguſtinus lib. de peccat. meritis, & remiſſ. cap. 3. ait quod Henoch, & Elias, in paradiſo vitæ paſcuntur, ſicut Adam ante peccatum, *qui habebat de lignorum fructibus refectionem contra defectionem, & de ligno vitæ ſtabi-*

bilitatem contra vetuſtatem. Hieronymus epiſt. 61. Henoch, & Eliam *Paradiſi colonos* appellat. Demum. S. Thomas 3. p. quæſt. 49. art. 5. ad 2. hæc habet: *Henoch raptus eſt in Paradiſum terreſtrem, vbi cum Elia ſimul creditur viuere vſque ad Aduentum Antichriſti.* Ex hoc conuellitur præcipuum fundamentum aduerſæ ſententiæ, quæ idcirco aſſerit non extare ampliùs Paradiſum terreſtrem, quia aquis diluuij obrutus eſt, cùm illæ altiſſimos montes, quindecim cubitis, vt ait Scriptura ſupergreſſæ ſint. Nec enim magis inconueniens eſt, Paradiſum ab inundantibus diluuij aquis fuiſſe miraculosè ſeruatum, quam quod Henoch ab eis liberatus fuerit: præſertim cùm conuenientius miraculum fuerit, prohiberi aquas ne Paradiſum obruerent, quam Henoch in aere ſupra aquas, aut in terra in medijs aquis, per annum integrum, inſtar piſcis, conſeruari.

Dices primò cum Pererio: Si Paradiſus intactus fuit aquis diluuij, fruſtra Noe arcam fabricaſſet, cum facilè in Paradiſo, cum ſua familia, & animantibus, tutus ab eluuione conſeruari potuiſſet.

Reſpondet Maluenda, Paradiſum genuinum eſſe locum, hominum innocentiæ, & felicitati in terris deſtinatum, nec vllo pacto conueniſſe Noe, eiuſque filijs, qui erant peccato, ac morti, ærumniſque vitæ huius obnoxij: par verò ac congruum eſſe, illic degere Henoch, & Eliam, vtpote puros, æternitatis candidatos, miſerijs vitæ huius exemptos, maximiſque myſterijs conſecratos: donec in nouiſſimo tempore in hunc mundum redeant, vt pugnent contra Antichriſtum, illumque, vt lo-

loquitur Tertulianus, ſanguine ſuo extinguāt.

Dices ſecundò, ſi extaret adhuc Paradiſus integer, ab aliquo fuiſſet inuentus, cùm vniuerſus orbis notus fuerit hominibus, & per omnes partes eius aliqui diſcurrerint.

Reſpondet D. Thom. 1. p. quæſt. 102. art. 1. ad 3. ideo hunc locum poſt tot peregrinationes nondum fuiſſe inuentum, quia *ſeclusus eſt à noſtra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium, vel alicuius æſtuoſæ regionis, quæ pertranſiri non poteſt*. Ex quo intelliges, fabuloſa, & commentitia eſſe, quæ in quibuſdam apocryphis libris leguntur de Macario quodam Romano, & alijs tribus Monachis, qui cùm omni ſtudio ſeſe ad inueſtigandum Paradiſi locum dediſſent, peragratis longinquis regionibus, tandem ad ipſius Paradiſi aditum peruenerunt, ab eius tamen introitu prohibiti ſunt, nec illuc accedere auſi, horribili Cherubini, gladium flammeum, ac verſatilem tenentis, cuſtodia perterriti.

CAPVT IV.

De ſtatu naturæ integræ.

Status naturæ integræ conſtituitur per quendam vigorem rationis, ſeu ſuperioris partis animæ, appetitum ſenſitiuum rationi perfectè ſubijcientem, & facientem vt homo in nullo ſuo actu, vel affectu rationi diſſonet. Hunc autem vigorem Caietanus dicit, nec eſſe naturæ ſimpliciter, quia non fluit ex natura,

nec

nec ſimpliciter gratiæ, quia ad nihil ſe extendit, niſi ad bonum naturæ rationali proportionatum, ſcilicet viuere ſecundùm rationem;ſed eſſe quodammodo naturæ, & quodammodo gratiæ, inquantum homo numquam habet,nec habere poteſt ex naturalibus hunc vigorem, ſed ei aduenit ex coniunctione ad iuſtitiam originalem.

Ex hoc patet,ſtatum naturæ integræ diuerſum eſſe à ſtatu naturæ puræ, quia prædictus vigor appetitum ſenſitiuum rationi perfectè ſubijciens, naturæ humanæ non debetur connaturaliter, vnde homo potuit ſine illo creari, vt cap.6. oſtendemus, & conſtat ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. quâ hæc Michaelis Baij damnatur propoſitio: *Falſa eſt Doctorum ſententia, primùm hominem potuiſſe à Deo creari, & inſtitui, ſine iuſtitia naturali.* Vbi per *iuſtitiam naturalem*, donum integritatis, quo Adam in ſua creatione dotatus fuit, intelligit.

An verò idem ſtatus à ſtatu innocentiæ,ſeu originalis iuſtitiæ, realiter diſtinguatur, diſſeſſio, & controuerſia eſt inter Theologos, alijs affirmantibus, alijs negantibus. Sed ſententia affirmans videtur probabilior, quia ſtatus innocentiæ, hunc quidem vigorem, appetitum rationi perfectè ſubijcientem, includit, ſed præter illum plura alia importat dona, & priuilegia, nempe immortalitatem, indolentiam, immunitatem, ab omni errore, & deceptione, & alia quæ c. 2. declarauimus: Ergo ſtatus naturæ integræ diſtinguitur à ſtatu innocentiæ, per modum incluſi ab includente. Vnde licet in primis parentibus natura huma-

na donum integritatis ex coniunctione ad iuſtitiam originalem habuerit, ſubindeque ſtatus naturæ integræ, & ſtatus innocentiæ, nunquam ſeparati fuerint, ſunt tamen ab inuicem ſeparabiles: poteſt enim homini communicari donum integritatis, abſque iuſtia originali, & alijs donis, ac priuilegijs ei annexis.

CAPVT V.

De ſtatu naturæ lapſæ.

PRimum Adæ peccatum fuiſſe ſuperbiæ, apertè ex Scriptura colligitur, dicitur enim Eccl. 10. *Initium omnis peccati ſuperbia.* Et Thobiæ 4. *Superbiam nunquam in tuo ſenſu, aut in tuo verbo, dominari permittas: in ipſa enim initium ſumpſit omnis perditio.* Quæ verba de primo Adami peccato, à quo omnis noſtra perditio, & peccatum originem trahit, intelligunt Auguſtinus 14. de ciuit. cap. 13. & Gregorius Magnus lib. 34. moral. cap. 17. vbi habet: *Scriptum eſt, initium omnis peccati ſuperbia, per hanc enim Diabolus ſuccubuit, per hanc ſe ſequentem hominem ſtrauit; etenim telo ſalutem noſtræ immortalitatis impetijt, quo vitam ſuæ beatitudinis extinxit:* Id etiam conſtat ex primo motiuo quod Diabolus propoſuit primis parentibus ad comedendum de ligno vetito, quod fuit inordinata ſui excellentia, quæ eſt proprium obiectum ſuperbiæ, & ſimilitudo cùm Deo: *Eritis ſicut Dij.* Vnde Auguſtinus in Pſal. 68. *Adam, & Eua rapere*

voluerunt diuinitatem, & perdiderunt felicitatem. Non quod appetierint omnimodam cum Deo æquiparantiam, & voluerint mutare naturam, & ex hominibus dij per eſſentiam fieri (aliàs in errorem, & infidelitatem, priuſquam in elationem, & ſuperbiam lapſi eſſent) ſed quod optauerint eſſe dij per imitationem, & ſimilitudinem, primò quidem quantum ad ſcientiam boni, & mali, ſicut ſerpens eis ſuggeſſit, vt ſcilicet per virtutem propriæ naturæ determinarent ſibi quid eſſet bonum, & quid eſſet malum ad agendum: vel etiam vt per ſeipſos præcognoſcerent quid ſibi boni, vel mali eſſet euenturum, vt Docet D. Thomas 2.2. quæſt. 163. art. 2. Secundò quantùm ad poteſtatem operãdi, vt ſcilicet virtute propriæ naturę operarentur ad beatitudinem conſequendam, vt ibidem ait S. Doctor, & innuit Auguſtinus lib. 11. de Geneſi ad litteram cap. 30. vbi dicit quod *menti mulieris inerat amor propriæ poteſtatis, & quædam de ſe ſuperba prgſumptio*. Et in Enchir. cap. 45. ait quod *per ſuperbiam homo in ſua potius eſſe quam in Dei poteſtate dilexit*. Idipſum non obſcurè indicat Proſper in carmine de ingratis cap. 43. his verbis.

Hoc patribus primis mortis ſator inſinuatus
Conſilio eſt, hac ante omnes proſtrauit in vno,
Dum ſuadet mul ò prgſtãtius eſſe, quod ipſis
Non tribuente licèt Domino ſponderet habendum,
Prudens libertas, vetitoque inſtructa cupido.

Vnde aliqui non incongruè obſeruant, primos parentes fuiſſe primos Pelagianæ hæreſis Patriarchas, & tamen benè Protopelagianos,

nos, quam Protoparentes, meritò appellari p ſſe.

Adami peccatum, vltra ſuperbiæ deformitatem, habuit etiam duplicem aliam malitiæ ſpeciem, videlicet inobedientiæ, & gulæ. In primis enim propriam excellentiam vt finem, & motiuum primarium inordinatè appetijt, deinde voluit id quod ſibi proponebatur, vt medium ad talem excellentiam habendam, nimirum non ſubijci diuino præcepto de non comedendo de ligno vetito, & tandem tale præceptum de facto violauit, & de fructu prohibito comedit. Ratione primi ille actus fuit ſuperbiæ, cuius obiectum eſt propria excellentia, ſine debita menſura. Ratione ſecundi fuit ibi malitia ſpecialis inobedientiæ, hæc enim conſiſtit in contemptu, & violatione diuini præcepti, vt expreſsè volita. Ratione tertij idem actus conſtitutus eſt in ſpecie gulæ, quia cùm præceptum eſſet de non comedendo, affectus tale præceptum violandi, fuit inordinatus appetitus cibi, in quo gula conſiſtit.

1. Peccatum illud fuit grauiſſimum, ratione triplicis circumſtantiæ. Primò ex circunſtantia perſonæ peccantis, quæ gratia, ſapientia, virtutibus, alijſque priuilegijs ſupra explicatis, præcellebat. *Quid enim* (inquit Bernardus ſerm. 2. de Annunt.) *ei deerat quem miſericordia cuſtodiebat, docebat veritas, regebat iuſtitia, pax fouebat? Qui erat Paradiſi accola, terræ dominus, cæ i ciuis, domeſticus domini, frater beatorum ſpirituum, & cæleſtium cohæres virtutum.* Secundò locus Paradiſi, quem Adamus ſcelere ſuo dehoneſtauit, notabiliter aggrauat eius peccatum; ſiquidem eo loci nul-

la

la erat peccandi occaſio, nullumque male agẽdi incitamentum; quinimò plurima, & acerrima ad laudandum, colendum, & amandum Deum, eiuſquè iuſſis obtemperandum excitamenta. Tertiò grauiſſimum fuit tale peccatum, ob damna ex eo ſecuta, id eſt iacturam tot tantorumquè bonorum, nunquam deinceps recuperandorum, & tot tantorumque malorum quæ peperit neceſſitatem. Neque tale damnum in ſolùm Adamum redundauit, ſed ſuo caſu, & ruina, omnes ſuos poſteros, quotquot deinceps fuerunt, futurique ſunt, in peccati, & mortis exitum pertraxit. Vnde Bernardus homil. 2. ſuper *Miſſus eſt*, alloquens Adamum, & Euam, ſic ait: *Sicut omnium parentes, ita omnium fuiſtis peremptores; & quod infelicius eſt, prius peremptores, quam parentes.*

Huius peccati grauitas magis conſtabit, explicando priuationes defectus, ac vulnera, quæ in naturam humanam induxit. In primis ergo eam ſpoliauit iuſtitia originali, & dono integritatis, quæ Adam pro ſe, & ſuis poſteris à Deo in ſua creatione acceperat. Vt enim diſcurrit S. Thom. opuſc. 192. *Quia tam ordinata integritas cauſabatur ex ſubiectione humanę voluntatis ad Deum, conſequens fuit, vt ſubducta humana voluntate à ſubiectione diuina, deperiret illa perfecta ſubiectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam, vnde conſecutum eſt, vt homo ſentiret in inferiori appetitu, concupiſcentiæ, & iræ, & cæterarum paſſionum inordinatos motus.* Quam doctrinam deſumpſit ex Auguſtino, qui 13. de ciuit. cap. 13. hæc ſcribit: *Poſtea quam precepti facta eſt tranſgreſſio, confeſtim gratia*

deſerente diuina, primi parentes de corporum ſuorum nuditate confuſi ſunt: ſenſerunt enim motus inobedientis carnis ſuæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ ſuæ, Similia habet Gregorius 26. moral. cap. 13. vbi de Adamo loquens ſic ait: *Quia Authori ſuo eſse ſubditus noluit, ius carnis ſubditæ quam regebat, amiſit; vt in ſeipſo videlicet inobedientiæ ſuę confuſio redundaret, & ſuperatus diſceret, quid elatus amiſiſſet*,

Secundò peccatum Adami naturam humanam reddidit morti, morbis, doloribus, & alijs miſerijs corporalibus obnoxiam: licèt enim mors, morbi, & aliæ miſeriæ corporales, naturaliter contingant homini, vtpote ex quatuor elementis, ſubindeque quatuor primis qualitatibus contrarijs inter ſe pugnantibus compoſito; quia tamen iuſtitia originalis, perfectè ſubijciens, & ſubordinans corpus animæ, hos defectus impediebat, non minùs quam palus, qui nauem in medio flumine cōſtitutam retinet, ne in mare deuoluatur; ideò ſicut qui palum auferret, cauſa eſſet per accidens, & tanquam remouens prohibens, deſcenſus nauis in mare; ita & peccatum Adami quod ſuſtulit originalem iuſtitiam, eſt cauſa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui ſunt media ad illam. Vnde Auguſtinus 13. de ciuit. cap. 15. *Conſtat inter Chriſtianos, veraciter Catholicam tenētes fidem, etiam ipſam nobis mortem corporis, non lege naturæ, ſed merito inflictam eſſe peccati*: Hinc Iſidorus in libro Ethymologiarum ait quod mors à mordendo dicitur, quia cùm primus parens, pomum vetitum momordit, per morſum mortem incurrit.

Ter-

Tertiò, natura humana per Adæ peccatum, non ſolùm ſpoliata fuit iuſtitia originali, dono integritatis, ac immortalitatis, & impaſſibilitatis, alijſque donis gratuitis, ſed etiam vulnerata in naturalibus, vt conſtat ex parabola hominis deſcendentis à Ieruſalem in Ierico, qui incidit in latrones, qui expoliauerunt eum, & plagis impoſitis abierunt, ſemiuiuo relicto. Vbi Venerabilis Beda: *Peccata dicuntur plagæ, quia his naturæ humanæ integritas violatur.*

Hæc vulnera per peccatùm Adami naturæ humanæ inflicta: egregiè explicat S. Thom. 1.2. q.85. art. 3. vbi ait, quod ſicut in humano corpore vulnus dicitur, quando inter partes continuas, & vnitas fit aliqua ruptio, vel diuiſio; ita in anima meritò appellatur vulnus ruptio illa, vel diuiſio, quæ per peccatum in eius potentijs facta fuit, dum ab ordine rationis, cui per iuſtitiam originalem, donumque integritatis, erant perfectè vnitæ, fuerunt diuiſæ, & ſeparatæ, per deſtitutionem prædicti ordinis. Vnde cùm per peccatum originale quatuor præcipuè potentiæ, ordine ad proprium obiectum deſtitutæ ſint; nimirum intellectus, qui deſtituitur ordine ad verum; voluntas, quę deſtituitur ordine ad bonum honeſtum, & rationi conſonum; concupiſcibilis, quæ deſtituitur ordine ad delectabile moderatum ratione; & iraſcibilis, quæ deſtituitur ordine ad arduum, & difficile, ne promptè, ac expeditè feratur in illud, quatuor ſunt vulnera homini per tale peccatùm inflicta: nempè vulnus ignorantiæ, quo hebetatur ratio ad cognitionem veri; vulnus malitiæ, quo vo-

voluntas retardatur à proſecutione boni honeſti; vulnus concupiſcentiæ, quo appetitus concupiſcibilis exardeſcit, & immoderatè fertur in bonum delectabile contrarium rationi; & vulnus infirmitatis, quo iraſcibilis ad proſecutionem boni ardui languet, & torpeſcit. Ipſum verò peccatum originale, non dicitur, propriè vulnus, ſed potiùs infirmitas, vel languor naturæ, quia per illud totus homo infirmatur, & langueſcit: Sicut non appellamus vulnus febrim quâ totum animal laborat, ſed languorem, vel infirmitatem.

Adamum per pœnitentiam peccati ſui veniam fuiſſe conſecutum, & in gratiam Dei reſtitutum, de fide certum eſt, & oppoſitum vt erroneum damnant Auguſtinus, Epiphanius, & alij SS. Patres contra Encratitas, negantes Adamum fuiſſe per pœnitentiam à peccato ſuo liberatum. Patet etiam Scriptura ſacra, nam Sapient. 10. Sic dicitur: *Hæc* (id eſt ſapientia) *illum qui primus formatus eſt à Deo Pater orbis terrarum, cùm ſolus eſſet creatus, cuſtodiuit, & eduxit illum a delicto ſuo.* Quibus verbis Scriptura apertè teſtatur, Deum à peccato ſuo Adamum liberaſſe, & in priſtinam gratiam reſtituiſſe. Vnde Tertullianus lib. 1. contra Marcionem cap. 25. ait Deum non maledixiſſe Adam, nec Euam, ſed benignè eos tractaſſe poſt ipſorum lapſum, *vt reſtitutionis candidatos, vt confeſſione releuatos.* Similiter Iræneus lib. 3. cap. 37. dicit quod Adamus *tranſgreſſionis fecit pœnitentiam: pœnitentibus autem largitur benignitatem ſuam Deus.* Et hanc pœnitentiam aſſerit oſtendiſſe Adamum, *faciendo ſibi cinctorium ex folijs ficus,*

cus, quæ carnem poſſent affligere. Addunt alij, Deum Adæ, & vxori eius feciſſe tunicas pelliceas, vt eo veſtitu indicaret illorum pœnitentiam; etenim pelles mortuorum animaliũ figurabant virtutem pœnitentiæ, per quam moriendum eſt peccatis, omneſque carnales cupiditates perdomandæ, ac mortificandæ. Demum SS. Patres communiter docent, Adamum, & Euam, per Chriſti ſanguinem ab extremo ſupplicio liberatos eſſe, & ſalutem æternam conſecutos. Vnde Epiphanius hæreſi 46. docet non ſine myſterio Adamum ſepultum fuiſſe in monte Caluariæ, quia nimirum efficaciam ſanguinis Chriſti primus experturus erat.

Ad pleniorem huius ſtatus intelligentiam, breuiter hic reſoluenda eſt celebris difficultas quæ inter Thomiſtas agitari ſolet, an nimirum homo in ſtatu naturæ lapſæ, per peccatum originale factus ſit debilior ad bonum, & pronior ad malum, quam fuiſſet in ſtatu naturæ puræ, ſi in eo fuiſſet conditus? Affirmat Aluarez diſput. 45. de auxilijs, quem ſequuntur aliqui ex recentioribus Thomiſtis. Negant Caietanus, Conradus, Soto, Medina, Arauius, & alij, quorum ſententia videtur probabilior, & principijs in Tractatu de gratia ſtatuendis conformior.

Ratio fundamentalis eſt, quia ex remouente prohibentes non ſequitur maior, aut minor effectus naturalis, quam ex natura ipſa ſequatur: v. g. lapis, remoto prohibente, non velociùs mouetur, quam ſi fuiſſet à propria duntaxat grauitate promotus: Atqui peccatum originale ſe habet ſolùm, vt remouens prohi-

bens in ordine ad motus inordinatos voluntatis vel appetitus ſenſitiui, quatenus abſtulit iuſtitiam originalem, quæ veluti frænum aureum potentiarum inordinatos motus in ſtatu innocentiæ coercebat, ſeu impediebat, vt docet S. Thomas 1. 2. quæſt. 82. art. 1. ad 3. & quæſt. 4. de malo art. 2. ad 7. vbi iuſtitiam originalem, *retinaculum virium inferiorum* appellat; Ergo ex peccato originali non ſequitur aliqua inordinatio, vel debilitas potentiarum, in ordine ad proſecutionem boni, aut vitationem mali, quæ non fuiſſet in natura pura.

Reſpondet quidam recentior Thomiſta, in ſua Theologia mentis, & cordis, peccatum originale, non ſolùm remouere iuſtitiam originalem, ſed etiam apponere impedimentum morale, quod non eſſet in ſtatu naturæ puræ, nimirum auerſionem à Deo vt authore naturæ, quam eſſe grande impedimentum ad dilectionem Dei naturalem fatemur nos in tractatu de gratia, quæ doctrina, inquit, cohærere nequit cum his quæ hic de viribus naturæ lapſæ docemus.

Sed contra, falſum eſt quod auerſio à Deo, vt authore naturæ non foret in homine condito in ſtatu naturæ puræ: Ergo licet illa ſit impedimentum ad dilectionem Dei naturalem, inde tamen inferri nequit, peccatum originale apponere impedimentum morale ad dilectionem naturalem Dei, quod non eſſet in ſtatu naturæ puræ. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Cùm homo naturaliter conſtet ex duplici appetitu contrario, nimirum rationali, inclinante ad bonum ho-

ne-

neſtum, & ſenſibili, ad bonum ſenſibile rationi contrarium pertrahente; non exigit ex ſua natura applicari à Deo ad amorem boni honeſti, vel ad dilectionem naturalem Dei, ſed duntaxat ad amorem boni, vt ſic, & beatitudinis in communi; ex quo per diſcurſum rationis, & electionem voluntatis, ſe mouere poſſit ad quærendam beatitudinem in particulari in bono honeſto, vel in bono ſenſibili; in Deo, vel in creatura. Vnde ſi fuiſſet conditus in ſtatu naturæ puræ, in primo inſtanti vſus rationis, fuiſſet auerſus à Deo, etiam vt authore naturæ; non quidem auerſione priuatiua, & culpabili, ſicut in ſtatu naturæ lapſæ, ſed purè negatiua, & inculpabili; caruiſſet enim conuerſione ad Deum vt authorem naturæ, non propter aliquam culpam præcedentem, ſed ob defectum naturalis conditionis, vt rectè ait Caietanus, differret ſolùm ab homine lapſo, ſicut homo nudus à nudato, ſeù ſpoliato.

Dices primò cum eodem Recentiore: Homo in ſtatu naturæ puræ, cum ſolo concurſu Dei generali, potuiſſet Deum, vt authorem naturæ diligere, quia ad id teneretur, & Deus neminem obligat ad impoſſibile: ſed id non poteſt homo in ſtatu naturæ lapſæ, vt docent Thomiſtæ in tractatu de gratia: Ergo homo in ſtatu naturæ puræ, maiores haberet vires ad diligendum Deum vt authorem naturæ, quam habeat in ſtatu naturæ lapſæ.

Reſpondeo negando Maiorem, vt enim oſtendemus in prædicto tractatu, licet homo in puris naturalibus conditus, Deum vt authorem naturæ poſſet ſuper omnia diligere

ſine gratia, ſeu auxilio ordinis ſupernaturalis, quod ſtatus puræ naturæ excluderet; non tamen ex proprijs viribus, & cum ſolo generali Dei concurſu; ſed ad hoc indigeret auxilio ſpeciali ordinis naturalis, quod ſtatus puræ naturæ non excluderet, vt dicemus cap. ſequen.i. Vnde tale auxilium homini in puris naturalibus condito Deus offerret, quotieſcunque præceptum dilectionis vrgeret, hoc exigente ſuæ prouidentię ſuauitate, quæ nunquam impoſſibilia præcipit.

Dices ſecundò, homo per peccatum originale fuit ſpoliatus gratuitis, & vulneratus in naturalibus, vt ſupra declarauimus: At hæc vulneratio, vt diſtincta à ſpoliatione gratuitorum, intelligi non poteſt, abſque diminutione virium naturalium ad bonum morale, ſicut in ordine phyſico vulnus corporeũ, abſque aliqua debilitatione corporis, & virium corporearum diminutione, vix poteſt contingere: Ergo per peccatum originale diminutæ ſunt vires naturales hominis, in ordine ad bonum morale.

Reſpondeo primò, conceſſa Maiori, negando abſolutè Minorem: ſicut enim natura humana dicitur integra in naturalibus ratione vnionis, & concordiæ inter partem inferiorem, & ſuperiorem, quam originalis iuſtitia in ſtatu innocentiæ faciebat; ita poteſt dici vulnerata in naturalibus, propter amiſſionem huiuſmodi vnionis ſiue ſubordinationis. Nam ſicut in naturalibus illud quod diuidit partes corporis inter ſe coniunctas, vulnerare dicitur; ita in moralibus diuiſio facta per peccatum inter partem ſuperiorem, & inferiorem hominis,

minis, priùs vnitas, & ſubordinatas, non incongruè vulnus appellari poteſt, per metaphoram à ſolutione continui corporalis ductam.

Si ineſt, & dicas, hominem in pura natura conditum non habiturum perfectam illam vnionem, & ſubordinationem partis inferioris ad ſuperiorem, & tamen propterea non dicendum fore vulneratum in naturalibus: Ergo nec in ſtatu peccati originalis. Negabo conſequentiam, quia de ratione vulneris eſt, quod diuidat, & ſeparet inter ea quæ priùs erant vnita, vel ſaltem debuerant vniri: vnde eadē diuiſio, quæ connotando præexiſtentem vnionem extremorum, aut eius debitum, habet rationem vulneris; hac connotatione ſecluſa, vulnus nequit appellari; vt patet in diuiſione reperta inter digitos, quæ non eſt vulnus, quia digiti ſemper fuerunt diuiſi: ſi tamen quis naſceretur cum illis vnitis, & conglutinatis, nullatenus eorum diuiſio fieri poſſet ſine vulnere. Cùm ergo in ſtatu naturæ puræ non præceſſiſſet in homine perfecta vnio, & ſubordinatio partis inferioris ad ſuperiorem, neque illa fuiſſet debita; diuiſio & diſcordia inter illas, non habuiſſet rationem vulneris. Modò verò, cùm talis vnio in ſtatu innocentiæ in homine præceſſerit, eiuſque debitum ſemper permaneat, nihil deeſt ad hoc vt diuiſio illa facta per peccatum inter partem ſuperiorem, & inferiorem, habeat rationem vulneris; ſubindeque vt homo in ſtatu peccati originalis dicatur non ſolùm ſpoliatus gratuitis, ſed etiam vulneratus in naturalibus. Vnde D. Th. 1. 2. q. 85. ar. 3. *Per iuſtitiam originalem perfectè ratio*

cõtinebat inferiores animæ vires, & ipſa ratio à Deo perficiebatur, ei ſubiecta. Hæc autẽ originalis iuſtitia ſubtracta eſt per peccatum primi parentis; & ideo omnes vires animæ permanent quodammodo deſtitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipſa deſtitutio, vulneratio dicitur naturæ.

Reſpondeo ſecundò principali obiectioni diſtinguendo Minorem: vulneratio intelligi nequit ſine diminutione virium naturalium ad bonum morale, quas homo habuit in ſtatu naturę integræ, ſeu originalis iuſtitiæ; concedo Minorem. Quas habuiſſet in ſtatu naturæ puræ, nego Minorem, & conſequentiam. Itaque vt homo dici poſſit per peccatum originale vulneratus in naturalibus, non requiritur quod ſit factus propenſior ad malum, & debilior ad bonum, quam eſſet ex natura ſua, ſeu in puris naturalibus, ſed ſufficit quod habeat minores vires in natura lapſa, quam habuerit in natura integra. Vnde quando D. Thomas in 2. diſt. 30. quæſt. 1. art. 1. ad 3. ait, quod *homo per peccatum factus eſt minus habilis, & magis diſtans à finis conſecutione, & propter hoc etiam homo gratuitis ſpoliatus, dicitur in naturalibus vulneratus*, loquitur de homine lapſo, comparatiuè ad ſtatum innocentiæ, non vero per reſpectum ad ſtatum naturæ puræ. In eodem ſenſu intelligi debet id quod dicitur in Concilio Arauſicano 2. can. 1. & in Tridentino ſeſſ. 5. de peccato originali, *per offenſam præuaricationis Adæ, ſecundum corpus & animam, hominem in deterius commutatum fuiſſe.* Item quod ſeſſ. 6. cap. 1. habetur nempe *liberum arbitrium eſſe viribus attenuatum.*

CA-

CAPVT VI.

De ſtatu naturæ puræ.

DVo dicit ſtatus naturæ puræ, nempe naturam, & eius puritatem: natura includit eſſentiam, & quæ connaturaliter ei debentur, puritas excludit omnia indebita, ſeu ab eſſentia connaturaliter non poſtulata; quæ duplicis generis eſſe poſſunt: quædam enim perficiunt hominem in ordine ad finem ipſi connaturalem, & operationes ordinis naturalis, vt donum integritatis, de quo cap. 4. Alia in ordine ad finem ſupernaturalem, & operationes ipſi proportionatas, vt dona gratiæ ſtrictè ſumptæ.

Hunc ſtatum nunquam reipſa fuiſſe certum eſt, cùm Deus Adamum cum dono integritatis, & iuſtitiæ originalis crearet, vt ſupra oſtenſum eſt, & Angeli ſimul cum natura gratiam ſanctificantem in ſua creatione adepti ſint, iuxta illud Auguſtini: *Erat Deus in Angelis, condens naturam, & largiens gratiam.* Solùm ergo difficultas eſt, & controuerſia inter Theologos, an ille ſtatus poſſibilis ſit? Et quidem illum eſſe poſſibilem de potentia Dei extraordinaria, & abſoluta, qua Deus agere poteſt præter curſum rerum ordinarium, & contra, vel præter naturalem rerum creatarum inclinationem, vix poteſt in dubium reuocari; cùm Deus dona ſupernaturalia liberè conferat creaturæ intellectuali, & ex libero

eius

eius decreto pendeat ; quod ad finem ſupernaturalem eleuetur. Vnde ſolùm difficultas eſt, an de potentia Dei ordinaria, id eſt operante iuxta naturalem rerum curſum, & inclinationem, homo potuerit creari in natura pura, ſeu expers donis gratiæ ſanctificantis, integritatis, & immortalitatis? Negant aliqui recentiores cum Ianſenio, quibus nouiſſimè ex noſtris adhæſit Vincentius Contenſonus tomo 5. diſſert. 1. ſpecul. 2. Affirmant verò communiter Thomiſtæ, cum Doctore Angelico, cuius verba infra referemus.

Dico ergo primò, Deus potuit, etiam de potentia ordinaria, creare hominem ſine gratia ſanctificante, ſubindeque illum non eleuare ad ordinem, & beatitudinem ſupernaturalem, ſed ipſum in puris naturalibus relinquere. Ita S. Thomas 1. 2. quæſt. 113. art. 2. ad 1. vbi ſic ait: *Licet homo antequam peccet, potuerit eſſe ſine gratia, & ſine culpa, tamen poſt peccatum non poteſt eſſe ſine culpa.*

Ratio etiam ſuffragatur, nam Deus vtendo potentia ſua ordinaria, ea ſolùm tenetur conferre creaturis, quæ ſunt connaturaliter illis debita, & iuxta connaturalem illarum exigentiam, & inclinationem: Sed dona gratiæ, & gloriæ nulli creaturæ intellectuali connaturaliter ſunt debita; cùm illa non reſpiciant potentiam eius naturalem, ſed duntaxat obedientialem; & cùm implicet in terminis, aliquid eſſe gratuitum, ac ſupernaturale, & eſſe naturæ debitum, vel iuxta connaturalem illius exigentiam, & inclinationem: Ergo Deus potuit, etiam de potentia ordinaria, producere creaturam intellectualem ſine illis donis.

Con-

Confirmatur primò: Omnis creatura eſt naturaliter, & ex ſua origine Dei ſerua, cùm talis ſeruitus in creatione fundetur; At ſeruus non eſt naturaliter hæres domini ſui, vt habetur Geneſ. 21. Ergo nulla creatura, quantumcumque pura, & innocens in ſua origine, ex ſua natura exigit dona gratiæ, & gloriæ, nec ordinatur ad claram Dei viſionem, & beatitudinem ſupernaturalem, quę eſt hæreditas Dei, ſubindeque potuit à Deo creari, etiam de potentia ordinaria, ſine huiuſmodi donis. Hanc rationem inſinuat Cyrillus lib. 1. in Ioan. cap. 13. his verbis *Creatura cùm ſerua ſit, nutu tantùm, & voluntate Patris, ad ſupernaturalia eleuatur.*

Confirmatur ſecundò: Homines, etiam innocentes, & Angeli, ſunt filij Dei tantùm adoptiui, nam filius naturalis vnus eſt Chriſtus: Sed filius adoptiuus, non iure natiuitatis, ſed aſſumptione gratuita, & naturam non conſequente, vocatur ad hæreditatem: Ergo nec Angeli, nec homines innocentes, poſſunt habere claram Dei viſionem, quæ eſt eius hæreditas, natura ſua, ſed debent ad illam per gratiam eleuari, hoc eſt per donum aliquod natūra altius, & ipſi indebitum, & per conſequens poſſunt ſine tali dono creari. Vnde D. Thomas quæſt. 4. de malo art. 1. ad 14. *Carentia diuinæ viſionis dupliciter conuenit alicui, vno modo ſic, quod non habeat in ſe vnde poſſit ad diuinam viſionem peruenire; & ſic carentia diuinæ viſionis competeret ei qui in ſolis naturalibus eſſet, abſque peccato; ſic enim carentia diuinæ viſionis non eſſet pęna, ſed defectus conſequens omnem naturam creatam.*

Quo

Quo nihil clarius, & expreſſius pro noſtra concluſione, & poſſibilitate ſtatus naturę puræ, dici poteſt.

Dico ſecundò: de potentia Dei ordinaria, prouidente ſingulis rebus iuxta id quod naturaliter exigunt, potuit homo, etiam ante lapſum Adami, creari in ſtatu naturæ puræ, quoad donum integritatis, ſiue cum inclinatione effreni, & rebelli partis ſenſitiuę aduersùs rationem.

Probatur primò ex D. Thoma in 2. diſt. 31. quęſt. 1. art. 2. ad 3. vbi ſic habet: *Poterat Deus à principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione ſuæ naturæ relinqueret, vt ſcilicet mortalis, & paſſibilis eſſet, & pugnam concupiſcentiæ ad rationem ſentiens; in quo nihil naturæ humanæ derogaretur, quia hoc ex principijs naturæ conſequitur; Non tamen iſte defectus in eo rationem culpæ, aut pœnæ habuiſſet, quia non per voluntatem iſte defectus cauſatus eſſet.* Quibus verbis appertè docet noſtram concluſionem. Nec valet quod ait prædictus Recentior ſupra citatus, nempe S. Thomam ibi loqui de poſſibilitate ſtatus naturæ puræ, in ordine ad potentiam Dei extraordinariam, & abſolutam, non verò per reſpectum ad potentiam Dei ordinariam. Ratio enim qua probat, hominem poſſe produci cum pugna concupiſcentię ad rationem, ſubindeque ſine dono integritatis, nimirum, *quia hoc ex principijs naturæ conſequitur*, manifeſtè oſtendit, ipſum loqui de poſſibilitate ſtatus naturæ puræ, in ordine ad potentiam Dei ordinariam, cùm potentia Dei ordinaria illa ſit,

quà

quà Deus operatur conformiter ad naturam rerum, & ea quæ ex illa conſequuntur. Vnde.

Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali: Integritas naturæ, ſeu perfecta ſubiectio appetitus inferioris ad ſuperiorẽ, non eſt homini connaturaliter debita: Ergo potuit ſine illa creari, non ſolùm de potentia abſoluta, ſed etiam de potentia ordinaria. Conſequentia patet, nam potentia Dei ordinaria tenetùr prouidere rebus ſolùm iuxta id quod connaturaliter exigunt, non verò iuxta ea quæ ſunt naturæ illarum indebita. Antecedens verò probatur primò ex Auguſtino lib. 4. contra Iulianum cap. 17. vbi loquens de primo homine ante peccatum, ſic ait: *Gratia quippe Dei ibi magna erat vbi terrenum, & animale corpus, beſtialem libidinem* (hoc eſt concupiſcentiam effrænem, vt exponit ipſe Ianſenius) *non habebat. Quia ergo veſtitus gratia, non habebat in nudo corpore quod puderet, ſpoliatus gratia ſenſit quod operire debebat.* Certè ſi gratia magna fuit, quod primus homo ante peccatum, beſtialem libidinem, ſiue concupiſcentiam effrænem non haberet, ſubiectio appetitus inferioris ad ſuperiorem, non eſt homini connaturaliter debita. Probatur ſecundò idem Antecedens authoritate ſimul, & ratione D. Thomæ 1. p. quæſt. 95. art. 1. vbi ſic ait: *Manifeſtum eſt quod ſubiectio corporis ad animam, & inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin poſt peccatum manſiſſet, cum etiam in Dæmonibus data naturalia poſt peccatum permanſerint.* Tertiò probatur hac ratione: Nulli naturæ debetur connaturaliter remedium defectus, qui eſt ipſi

con-

cõnaturalis, v.g.naturæ ſublunari remedium corruptibilitatis: Sed integritas naturæ, ſeu perfecta ſubiectio appetitus inferioris ad ſuperiorem, eſt remedium defectûs homini naturalis, nempe rebellionis concupiſcentiæ aduerſus rationem: Ergo non eſt debita homini connaturaliter. Maior patet, Minor etiam videtur manifeſta; cùm enim homo componatur ex duabus partibus contrarijs, rationali ſcilicet, & ſenſitiua, duplici conſtat inclinatione, ſeu appetitu, quorum vnus tendit in bonum honeſtum, rationi conſonum, alter ad bonum ſenſibile, & delectabile, quod interdum rationis legibus prohibetur, ex quo oritur pũgna, & rebellio concupiſcentiæ aduerſus rationem, vt infelix experientia ſatis oſtendit.

Dico tertiò, de potentia ordinaria, Deum potuiſſe, ante lapſum Adami, creare hominem in ſtatu naturæ puræ, quoad donum immortalitatis, ſiue cum neceſſitate moriendi.

Iſta concluſio probatur eodem modo quo præcedens; Immortalitas enim, ſeu potentia non moriendi, non eſt homini connaturaliter debita: Ergo potuit ſine illa creari, non ſolùm de potentia abſoluta, ſed etiam de potentia ordinaria. Conſequentia patet ex ſupra dictis, Antecedens verò probatur ex Auguſtino de Geneſi ad litteram cap. 15. vbi ſic habet: *Poſſe non mori Adamo præſtabatur de ligno vitæ, non de conſtitutione naturæ; mortaliſque homo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris.* Idem docet D. Thomas in 2. diſt. 19. quæſt. 1. art. 4. his verbis: *Immortalitas illa, & impaſſibilitas quam homo habuit in primo ſtatu, non inerat ei ex*

prin-

principijs naturæ, ſed ex beneficio conditoris. Ergo iuxta vtrumque S. Doctorem, immortalitas ſeu potentia non moriendi, non eſt homini naturaliter debita. Ratio etiam id ſuadet, nam vt præcedenti concluſione arguebamus: Nulli naturæ debetur connaturaliter remedium defectus qui eſt ipſi connaturalis: Atqui donum immortalitatis eſt remedium alicuius defectus homini connaturalis, nempe mortalitatis, vel corruptibilitatis, quæ ex intrinſeca ipſius conſtitutione ſequitur, ſeu ex naturalibus eius principijs quæ ſunt materia prima, & anima rationalis; quia enim materia prima in nullo compoſito per eius formam plenè ſatiatur, ſed manet vbique famelica, & cum appetitu ad aliam; conſequenter dat locum contrarijs qualitatibus, paſſionibus, & alterationibus corruptiuis, quibus ipſa compoſita ad interitum, & corruptionem tendunt: Ergo donum immortalitatis non eſt homini connaturaliter debitum.

Contra præcedentes concluſiones obijcit primò P. Contenſonus: Non eſt conueniens vt homo in illo ſtatu producatur, in quo ſuam perfectam beatitudinem, quam naturaliter appetit, obtinere non poſſit, aliàs fruſtra beatitudinis appetitum hominibus Deus inſeruiſſet: Atqui in ſtatu naturæ puræ homo beatitudinem ſuam perfectam, quam naturaliter concupiſcit, aſſequi non poſſet; cùm illa conſiſtat in clara Dei viſione, ad quam ſtatus naturæ puræ peruenire nequaquam poſſet; quia ſtatus ille omnem gratiam, & à fortiori viſionem beatam, quæ eſt gratia conſummata, excluderet: Ergo ſtatus naturæ puræ non eſt con-

li cognitione ſupernaturali, oritur in nobis deſiderium connaturale, & tali cognitioni proportionatum, videndi illum vt eſt in ſe.

Secundò reſpondent alij, S. Doctorem velle, hominem appetere naturaliter claram Dei viſionem, non appetitu innato, ſed elicito, non quidem abſoluto, & efficaci, ſed ineſficaci, & conditionato, ſi nimirum eſſet poſſibile creaturam Deum intuitiuè videre. Nec valet quod in contrarium obijcit prædictus Recentior, nempe quod D. Thomas locis citatis probat poſſibilitatem viſionis ex illo appetitu; ex appetitu autem elicito ineſficaci, & conditionato, non concluditur poſſibilitas rei appetitæ, cum huiuſmodi appetitus ſæpius in impoſſibilia feratur. Huic enim inſtantiæ reſpondimus tractatu de viſione beata, ad finem capitis primi. Vnde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem hic inutiliter repetamus.

Obijcit ſecundò idem Author: in ſtatu naturæ puræ homo miſerijs, pœnis, & ærumnis, atque etiam morti ſubiaceret: ſed non eſt iuſtum hominem affligi morbis, doloribus, & morte, niſi hæc per peccatum promeruerit: Ergo ſtatus naturæ puræ non eſt conueniens Dei æquitati, ac bonitati, nec per conſequens de potentia Dei ordinaria, ſeu ordinata poſſibilis.

Reſpondeo miſerias, & afflictiones corporeas eſſe duplicis generis, quædam ſunt defectus naturales, conſequentes ex ipſa hominum natura, ſeu materia ex qua conſtant, vt ſunt morbi, & mors corporea; aliæ verò ſunt homini præternaturales, vt pœna combuſtionis æternæ. Has ſecundas Deus nemini infert ſine

eius

eius culpa; primæ verò poſſunt homini aduenire abſque eius culpa, ſubindeque in ſtatu puræ naturæ reperiri, cum Deus non teneatur curſum naturæ, & actionem cauſarum naturalium impedire, vt creaturæ, etiam rationales, ſint liberæ ab omni malo, *quaſi* (inquit Auguſtinus) *eſſent ſummum, & incommunicabile bonum*. Addo quod creaturæ irrationales, etiam innoxiæ, vt columbæ, & agni innocentes, licet nullius peccati ſint reæ, tamen patiuntur dolores, & mortem, quia hæc eſt conditio naturalis corporis quo conſtant: Sed corpus humanum eiuſdem eſt naturæ, & conſtitutionis, ac corpora animalium: Ergo etſi in ſtatu puræ naturæ, homo eſſet omnis peccati, etiam originalis, expers, nihilominus morbis, doloribus, morti, & alijs miſerijs, & defectibus naturalibus eſſet obnoxius.

Obijcit tertiò: Neceſt de potentia ordinata poſſibilis ille ſtatus, in quo non eſſet poſſibilis poſt mortem reſurrectio mortuorum: Atqui in ſtatu naturæ puræ non eſſet poſſibilis reſurrectio mortuorum: Ergo talis ſtatus non eſt de potentia Dei ordinaria poſſibilis. Minor conſtat, quia reſurrectio mortuorum eſt ſupernaturalis, & excedit omnes vires naturæ, cùm à priuatione ad habitum non detur regreſſus; ſtatus autem naturæ puræ, omnia ſupernaturalia excludit. Maior verò probatur ex eo quod naturale hominis deſiderium ad felicitatem tendit; Sed hanc non poteſt conſequi anima, niſi iteratò corpori coniungatur, quia vt ait D. Thomas 4. contra Gent. cap. 79. *Felicitas vltima eſt felicis perfectio: cuicumque igitur deeſt aliquid ad perfectionem, nondum*

habet felicitatem perfectam; quia nondum eius deſiderium totaliter quietatur: Ergo anima ſeparata à corpore, deſiderat illi reuniri, vt cõpletam,& perfectam felicitatem obtineat, ſubindeque ſtatus ille non eſt de potentia Dei ordinaria poſſibilis, in quo non eſt poſſibilis reſurrectio mortuorum, ſeu reunio animæ ſeparatæ cum corpore.

Reſpondeo negando Maiorem, & ad illius probationem dico quod licet in ſtatu eleuationis naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem, anima ſeparata à corpore deſideret illi reuniri, vt completam felicitatem conſequatur, hoc tamen non appeteret in ſtatu naturæ puræ. Ratio eſt, quia in primo ſtatu anima ſeparata à corpore, cognoſcit per lumen ſupernaturale fidei, vel gloriæ, reunionem eius cum corpore eſſe non ſolùm poſſibilem, ſed etiam aliquando futuram; ex qua cognitione naſcitur deſiderium talis reunionis, quam ſi nunquam obtineret, nunquam quietaretur eius appetitus; ſubindeque reſurrectio corporum, ad perfectam animæ felicitatem, in ſtatu eleuationis naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem, requiritur; & hoc ſolùm intendit S. Doctor loco citato, vbi probat futuram mortuorum reſurrectionem, ex naturâli hominis deſiderio ad felicitatem. At verò in ſtatu naturæ puræ, cùm anima ſeparata à corpore, omni lumine ſupernaturali careret,& non cognoſceret poſſibilem eſſe reunionem eius cum corpore, illam non appeteret vt complementum ſuæ felicitatis, ſed perfectè quietaretur eiùs appetitus, quamuis in illo ſtatu non eſſet poſſibilis reſurrectio mortuorum.

Di-

Dices, hanc rationem probare quidem quod in ſtatu naturæ puræ, non eſſet in anima ſeparata appetitus elicitus ad reunionem cum corpore, non tamen quod ad illam non haberet appetitum innatum; cum iſte appetitus non ſupponat cognitionem, ſicut alter, ſed à natura inſitus ſit.

Sed contra, Appetitus innatus eſt pondus quoddam naturæ in bonum ſibi connaturaliter debitum, & viribus naturæ aſſequibile: Sed reunio animæ ſeparatæ cum corpore, non debetur illi connaturaliter, nec viribus naturæ poſſibilis eſt, cum ſit maximè ſupernaturalis, & miraculoſa, ac vnum ex præcipuis fidei noſtræ myſterijs: Ergò anima ſeparata non habet appetitum innatum ad illam, ſed duntaxat elicitum, ſuppoſita fide, & cognitione poſſibilitatis illius.

Confirmatur: Appetitus innatus eſt à Deo vt authore naturæ: Sed appetitus animæ ſeparatæ ad reunionem cum corpore, non eſt à Deo vt authore naturæ: Ergo nō eſt innatus, ſed elicitus. Maior conſtat, Minor probatur. Author naturæ non dat appetitum, quem non poſſit explere: Sed Deus vt author naturæ non poteſt explere aut quietare appetitum quem habet anima ſeparata, vt corpori reuniatur: Ergo talis appetitus non eſt à Deo vt authore naturæ inditus. Maior patet, natura enim ſiue author naturæ, nihil facit fruſtra: faceret autem aliquid fruſtra, ſi daret appetitum ad aliquid ad quod non poſſet perducere. Minor etiam non eſt minùs euidens, cùm enim reunio animæ ſeparatæ cum corpore ſit omninò ſupernaturalis eſt extra ſphæram to-

tius naturæ, imò & authoris totius naturæ, conſiderati præcisè vt talis, ſic enim ad effectus naturales coarctatur. Vnde reſurrectio corporum à Deo vt authore ſupernaturali procedet, alioquin non eſſet myſterium noſtræ fidei, quæ ſolùm erga obiecta ſupernaturalia verſatur.

Obijcit vltimò prædictus Author: Ille ſtatus non eſt conuenſens, nec de potentia Dei ordinaria poſſibilis, in quo Deum non poſſet homo diligere ſuper omnia: Sed hoc non poſſet in ſtatu naturæ puræ, cùm homo non poſſit Deus efficaciter ſuper omnia diligere, ſine auxilio ſupernaturali, incompoſſibili cum ſtatu naturæ puræ, vtpote omnia ſupernaturalia excludente: Ergo ille ſtatus non eſt de potentia Dei ordinata poſſibilis.

Huic argumento patet ſolutio ex dictis cap. præcedenti, ibi enim diximus, quod homo poſſet in ſtatu naturæ puræ, ſuper omnia Deum diligere, vt authorem naturæ, cum auxilio ſpeciali ordinis naturalis, quod Deus illi concederet, quotieſcumque præceptum dilectionis vrgeret, hoc exigente ſuæ prouidentiæ ſuauitate, quæ nunquam impoſſibilia præcipit. De quo fuſiùs in tractatu de gratia.

Dices ſtatus naturæ puræ omne auxilium ſpeciale, etiam ordinis naturalis excludit, alioqui confunderetur cum ſtatu naturæ integræ: Ergo nulla ſolutio.

Reſpondeo negando Antecedens: ſtatus enim naturæ puræ, auxilia ſpecialia ordinis naturalis non excluderet, ſed ſolùm gratiam ſupernaturalem entitatiuè, vel naturalem per

modum

modum habitus & formæ permanentis, qualis foret gratia ſanans naturam, eamque integram conſtituens integritate naturali, vt conſtat ex dictis cap. 4. Vnde ſtatus naturæ integræ non confunditur à nobis cum ſtatu naturæ puræ, ſed per donum illud habituale, appetitum ſenſitiuum rationi perfectè ſubijciens, ſufficienter ab illo diſtinguitur. Argumenta Ianſenij contra ſtatum naturæ puræ, in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ propoſita & ſoluta ſunt.

FINIS PRIMÆ PARTIS
Manualis Thomiſtarum.

MAG 823

VITTORIO EMANUELE BIBLIOTECA IN ROMA

li cognitione ſupernaturali, oritur in nobis deſiderium connaturale, & tali cognitioni proportionatum, videndi illum vt eſt in ſe.

Secundò reſpondent alij, S. Doctorem velle, hominem appetere naturaliter claram Dei viſionem, non appetitu innato, ſed elicito, non quidem abſoluto, & efficaci, ſed ineſficaci, & conditionato, ſi nimirum eſſet poſſibile creaturam Deum intuitiuè videre. Nec valet quod in contrarium obijcit prædictus Recentior, nempe quod D. Thomas locis citatis probat poſſibilitatem viſionis ex illo appetitu: ex appetitu autem elicito inefficaci, & conditionato, non concluditur poſſibilitas rei appetitæ, cum huiuſmodi appetitus ſæpius in impoſſibilia feratur. Huic enim inſtantiæ reſpondimus tractatu de viſione beata, ad finem capitis primi. Vnde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem hic inutiliter repetamus.

Obijcit ſecundò idem Author: in ſtatu naturæ puræ homo miſerijs, pœnis, & ærumnis, atque etiam morti ſubiaceret: ſed non eſt iuſtum hominem affligi morbis, doloribus, & morte, niſi hæc per peccatum promeruerit: Ergo ſtatus naturæ puræ non eſt conueniens Dei æquitati, ac bonitati, nec per conſequens de potentia Dei ordinaria, ſeu ordinata poſſibilis.

Reſpondeo miſerias, & afflictiones corporeas eſſe duplicis generis, quædam ſunt defectus naturales, conſequentes ex ipſa hominum natura, ſeu materia ex qua conſtant, vt ſunt morbi, & mors corporea; aliæ verò ſunt homini præternaturales, vt pœna combuſtionis æternæ. Has ſecundas Deus nemini infert ſine

eius

eius culpa; primæ verò poſſunt homini aduenire abſque eius culpa, ſubindeque in ſtatu puræ naturæ reperiri, cum Deus non teneatur curſum naturæ, & actionem cauſarum naturalium impedire, vt creaturæ, etiam rationales, ſint liberæ ab omni malo, *quaſi* (inquit Auguſtinus) *eſſent ſummum, & incommunicabile bonum*. Addo quod creaturæ irrationales, etiam innoxiæ, vt columbæ, & agni innocentes, licet nullius peccati ſint reæ, tamen patiuntur dolores, & mortem, quia hæc eſt conditio naturalis corporis quo conſtant: Sed corpus humanum eiuſdem eſt naturæ, & conſtitutionis, ac corpora animalium: Ergo etſi in ſtatu puræ naturæ, homo eſſet omnis peccati, etiam originalis, expers, nihilominus morbis, doloribus, morti, & alijs miſerijs, & defectibus naturalibus eſſet obnoxius.

Obijcit tertiò: Nec eſt de potentia ordinata poſſibilis ille ſtatus, in quo non eſſet poſſibilis poſt mortem reſurrectio mortuorum: Atqui in ſtatu naturæ puræ non eſſet poſſibilis reſurrectio mortuorum: Ergo talis ſtatus non eſt de potentia Dei ordinaria poſſibilis. Minor conſtat, quia reſurrectio mortuorum eſt ſupernaturalis, & excedit omnes vires naturæ, cùm à priuatione ad habitum non detur regreſſus; ſtatus autem naturæ puræ, omnia ſupernaturalia excludit. Maior verò probatur ex eo quod naturale hominis deſiderium ad felicitatem tendit; Sed hanc non poteſt conſequi anima, niſi iteratò corpori coniungatur, quia vt ait D. Thomas 4. contra Gent. cap. 79. *Felicitas vltima eſt felicis perfectio: cuicumque igitur deeſt aliquid ad perfectionem, nondum*

habet

habet felicitatem perfectam; quia nondum eius deſiderium totaliter quietatur: Ergo anima ſeparata à corpore, deſiderat illi reuniri, vt cõpletam,& perfectam felicitatem obtineat, ſubindeque ſtatus ille non eſt de potentia Dei ordinaria poſſibilis, in quo non eſt poſſibilis reſurrectio mortuorum, ſeu reunio animæ ſeparatæ cum corpore.

Reſpondeo negando Maiorem, & ad illius probationem dico quod licet in ſtatu eleuationis naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem, anima ſeparata à corpore deſideret illi reuniri, vt completam felicitatem conſequatur, hoc tamen non appeteret in ſtatu naturæ puræ. Ratio eſt, quia in primo ſtatu anima ſeparata à corpore, cognoſcit per lumen ſupernaturale fidei, vel gloriæ, reunionem eius cum corpore eſſe non ſolùm poſſibilem, ſed etiam aliquando futuram; ex qua cognitione naſcitur deſiderium talis reunionis, quam ſi nunquam obtineret, nunquam quietaretur eius appetitus; ſubindeque reſurrectio corporum, ad perfectam animæ felicitatem, in ſtatu eleuationis naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem, requiritur; & hoc ſolùm intendit S. Doctor loco citato, vbi probat futuram mortuorum reſurrectionem, ex naturâli hominis deſiderio ad felicitatem. At verò in ſtatu naturæ puræ, cùm anima ſeparata à corpore, omni lumine ſupernaturali careret,& non cognoſceret poſſibilem eſſe reunionem eius cum corpore, illam non appeteret vt complementum ſuæ felicitatis, ſed perfectè quietaretur eiùs appetitus, quamuis in illo ſtatu non eſſet poſſibilis reſurrectio mortuorum.

Di-

Dices, hanc rationem probare quidem quod in ſtatu naturæ puræ, non eſſet in anima ſeparata appetitus elicitus ad reunionem cum corpore, non tamen quod ad illam non haberet appetitum innatum; cum iſte appetitus non ſupponat cognitionem, ſicut alter, ſed à natura infitus ſit.

Sed contra, Appetitus innatus eſt pondus quoddam naturæ in bonum ſibi connaturaliter debitum, & viribus naturæ aſſequibile: Sed reunio animæ ſeparatæ cum corpore, non debetur illi connaturaliter, nec viribus naturæ poſſibilis eſt, cum ſit maximè ſupernaturalis, & miraculoſa, ac vnum ex præcipuis fidei noſtræ myſterijs: Ergò anima ſeparata non habet appetitum innatum ad illam, ſed duntaxat elicitum, ſuppoſita fide, & cognitione poſſibilitatis illius.

Confirmatur: Appetitus innatus eſt à Deo vt authore naturæ: Sed appetitus animæ ſeparatæ ad reunionem cum corpore, non eſt à Deo vt authore naturæ: Ergo nō eſt innatus, ſed elicitus. Maior conſtat, Minor probatur. Author naturæ non dat appetitum, quem non poſſit explere: Sed Deus vt author naturæ non poteſt explere aut quietare appetitum quem habet anima ſeparata, vt corpori reuniatur: Ergo talis appetitus non eſt à Deo vt authore naturæ inditus. Maior patet, natura enim ſiue author naturæ, nihil facit fruſtra: faceret autem aliquid fruſtra, ſi daret appetitum ad aliquid ad quod non poſſet perducere. Minor etiam non eſt minùs euidens, cùm enim reunio animæ ſeparatæ cum corpore ſit omninò ſupernaturalis eſt extra ſphæram to-

tius naturæ, imò & authoris totius naturæ, conſiderati præciſè vt talis, ſic enim ad effectus naturales coarctatur. Vnde reſurrectio corporum à Deo vt authore ſupernaturali procedet, alioquin non eſſet myſteriùm noſtræ fidei, quæ ſolùm erga obiecta ſupernaturalia verſatur.

Obijcit vltimò prædictus Author: Ille ſtatus non eſt conuenſens, nec de potentia Dei ordinaria poſſibilis, in quo Deum non poſſet homo diligere ſuper omnia: Sed hoc non poſſet in ſtatu naturæ puræ, cùm homo non poſſit Deus efficaciter ſuper omnia diligere, ſine auxilio ſupernaturali, incompoſſibili cum ſtatu naturæ puræ, vtpote omnia ſupernaturalia excludente: Ergo ille ſtatûs non eſt de potentia Dei ordinata poſſibilis.

Huic argumento patet ſolutio ex dictis cap. præcedenti, ibi enim diximus, quod homo poſſet in ſtatu naturæ puræ, ſuper omnia Deum diligere, vt authorem naturæ, cum auxilio ſpeciali ordinis naturalis, quod Deus illi concederet, quotieſcumque præceptum dilectionis vrgeret, hoc exigente ſuæ prouidentiæ ſuauitate, quæ nunquam impoſſibilia præcipit. De quo fuſiùs in tractatu de gratia.

Dices ſtatus naturæ puræ omne auxilium ſpeciale, etiam ordinis naturalis excludit, alioqui confunderetur cum ſtatu naturæ integræ: Ergo nulla ſolutio.

Reſpondeo negando Antecedens: ſtatus enim naturæ puræ, auxilia ſpecialia ordinis naturalis non excluderet, ſed ſolùm gratiam ſupernaturalem entitatiuè, vel naturalem per modum

modum habitus & formæ permanentis, qualis foret gratia ſanans naturam, eamque integram conſtituens integritate naturali, vt conſtat ex dictis cap. 4. Vnde ſtatus naturæ integræ non confunditur à nobis cum ſtatu naturæ puræ, ſed per donum illud habituale, appetitum ſenſitiuum rationi perfectè ſubijciens, ſufficienter ab illo diſtinguitur. Argumenta Ianſenij contra ſtatum naturæ puræ, in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ propoſita & ſoluta ſunt.

FINIS PRIMÆ PARTIS
Manualis Thomiſtarum.

MAG 823

VITTORIO EMANUELE BIBLIOTECA IN ROMA